

ХРИСТІАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА

КУРСЪ ОСНОВНАГО БОГОСЛОВІЯ

профессора

Н. П. РОЖДЕСТВЕНСКАГО.

ТОМЪ II.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Дома Призр. Малолѣтн. Бѣдн., Лиговка, д. № 16.

1884.

ХРИСТІАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА.

ТОМЪ II.

«Знаю дѣла твои, и трудъ твой, и терпѣніе твое, и то, что ты... испыталъ тѣхъ, которые называютъ себя апостолами, а они не таковы, и нашелъ, что они лжецы. Ты много переносилъ... и для имени Моего трудился, и не изнемогалъ» (Откров. II, 2. 3).

(Это мѣсто изъ Апокалипсиса начертано на надгробномъ памятникѣ автора издаваемой Апологетики).

Uvenskii, N. P.

...ЕТИКА.

...ГОСЛОВІЯ,

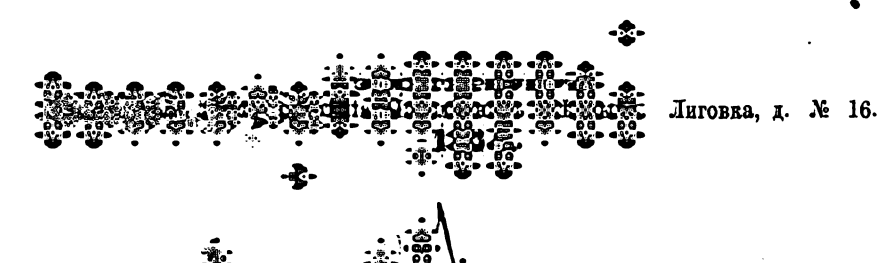
...АДЕМІИ

...ДУ

... Павловичемъ

...АКАДЕМІИ

...дрея Предтеченскаго.



... Лиговка, д. № 16.

„Чтобы ты узналъ твердое основаніе того ученія, въ которомъ былъ наставленъ“ (Лук. I, 4).

Печатать дозволяется. Октября 5 дня 1883 года.
Исправляющій должность ректора С.-Петербургской Духовной Академіи
Ординарный профессоръ *Е. Ловягинъ*.

ЧАСТЬ II.

УЧЕНІЕ О РЕЛИГІИ ОТКРОВЕННОЙ, ХРИСТІАНСКОЙ.

„Я есмь путь, и истина, и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня“ (Іоан. XIV, 6).

„Никто не можетъ положить другаго основанія, кромѣ положеннаго, которое есть Іисусъ Христосъ“. (1 Кор. III, 11).

„Смотрите, братіе, чтобы кто не увлекъ васъ философіею и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу“ (Колос. II, 8).

УЧЕНІЕ О РЕЛИГІИ БОГООТКРОВЕННОЙ, ХРИСТІАНСКОЙ.

Вторая часть Основнаго Богословія занимается изложеніемъ доказательствъ богооткровеннаго достоинства Христіанской религіи и, сообразно двоякому роду этихъ доказательствъ: не прямыхъ или косвенныхъ и положительныхъ или прямыхъ, подраздѣляется на два отдѣла. *Въ первомъ* изъ нихъ представляется критико-сравнительный обзоръ основныхъ воззрѣній естественныхъ религій или религіозныхъ системъ язычества; *во второмъ* показывается несравнимое превосходство христіанства предъ всѣми этими системами и излагаются положительныя доказательства его божественности.

Отдѣлъ 1-й.

Критико-сравнительный обзоръ естественныхъ религій.

Всѣ религіи, стоящія внѣ откровенной религіи и отличныя отъ нея по своимъ источникамъ и по своимъ основнымъ воззрѣніямъ, называются общимъ именемъ „естественныхъ религій“. Критико-сравнительный обзоръ этихъ религій въ Основномъ Богословіи имѣетъ своею задачею показать, что ниодна изъ нихъ не выходитъ изъ круга естественныхъ религій и что притязаніе той или другой изъ нихъ на богооткровенное достоинство незаконно. Выполненіе этой задачи весьма важно для доказательства божественности Христіанской религіи. Извѣстно, что не только магометанство и новоіудейство, но всѣ почти языческія религіи признавались и признаются ихъ послѣдователями за религіи сверхъестественныя. Даже наиболѣе непритяза-

тельный въ этомъ отношеніи народъ—китайцы и тѣ признаютъ основателей религій, древнихъ мудрецовъ Конфуція и особенно Лаот-зе, посланниками неба и послѣднему приписываютъ не мало чудесъ и предсказаній. Индійцы возводятъ свою первоначальную религію, по ея происхожденію, къ самому Брамѣ, которому приписываютъ сообщеніе ея чрезъ ихъ родоначальника Ману. Послѣдователи Зороастровой религіи признаютъ Зороастра пророкомъ и считаютъ его Зендъ-Авесту откровеніемъ добраго божества Ормузда. Древніе вавилоняне считали свою религію откровеніемъ верховнаго божества Бэла, сообщеннымъ, по однимъ легендамъ, чрезъ миѳическое существо Оана, по другимъ—чрезъ допотопнаго патріарха Кензуфра. Египтяне провозвѣстникомъ откровенія считали божество Таотъ или Тотъ, которое называли вѣстникомъ Озириса. Греки первоначальную свою религію производили также отъ боговъ; римляне отъ богини Эгеріи и проч. [1]) Эти факты показываютъ, что сознаніе необходимости откровенія въ дѣлѣ религіи и желаніе обладать откровеніемъ не есть горделивое притязаніе какого нибудь частнаго народа, но есть всеобщее желаніе народовъ, выраженіе глубочайшей потребности человѣческаго духа.

Если трудно допустить, особенно при вѣрѣ въ благаго Промыслителя о судьбахъ человѣчества, чтобы такая глубокая потребность человѣческаго духа вовсе была оставлена безъ удовлетворенія чрезъ объективно истинное откровеніе, то еще труднѣе предположить, чтобъ эта потребность была удовлетворена чрезъ множество противоположныхъ другъ другу откровеній, что несогласно съ премудростію Божіею, которая не можетъ противорѣчить себѣ самой. Остается признать, что истинное откровеніе дано, и въ тоже время допустить, что изъ множества противорѣчущихъ другъ другу религій только одна обладаетъ истиннымъ откровеніемъ. Отсюда понятно, какое значеніе для апологетики христіанства имѣетъ критическій анализъ нехристіанскихъ религій. Если ниодна изъ нихъ, при безпристрастномъ анализѣ ея ученія и вообще ея содержанія, не окажется выходящею изъ круга естественныхъ религій, если ни въ одной изъ нихъ мы не найдемъ полной реализа-

[1]) *Lüken*, „Die Traditionen des Menschengeschlechts". 2 Aufl. 1869. s. 3 и дал.

ціи понятія о религіи въ истинной ея сущности: то чрезъ это получится важное, хотя и отрицательное, доказательство въ пользу богооткровеннаго достоинства христіанской религіи.

Не отказываясь отъ попытки представить по возможности стройное, систематически цѣлостное и связное, хотя и краткое, обозрѣніе религій, стоящихъ внѣ истиннаго откровенія, мы должны установить предварительно ихъ классификацію.

Языческія религіи подраздѣляются на религіи такъ называемыхъ не культурныхъ или дикихъ народовъ и народовъ культурныхъ. О главныхъ формахъ религій, господствующихъ въ средѣ дикихъ народовъ (сабеизмъ, фетишизмъ и проч.), сообщены свѣдѣнія въ 1-й части Основнаго Богословія—въ трактатѣ „о многобожіи, его происхожденіи и развитіи". Но кромѣ этихъ зачаточныхъ или элементарныхъ формъ язычества есть цѣльныя системы языческихъ религіозныхъ міровоззрѣній, выработанныя, съ помощію философіи, культурными народами языческаго міра. Однѣ изъ языческихъ религій давно уже сошли съ поприща жизни, другія доселѣ продолжаютъ свое существованіе и имѣютъ болѣе или менѣе многочисленныхъ послѣдователей. Къ первой группѣ относятся: а) всѣ древнія языческія религіи западныхъ народовъ—грековъ, римлянъ, германцевъ, галловъ и др.; а также языческія миѳологіи древнихъ славянъ; б) всѣ языческія религіи восточныхъ симитическихъ народовъ, впавшихъ въ идолопоклонство: вавилонянъ, ассиріянъ, финикіянъ, арабовъ, со включеніемъ религіи египтянъ и др. существующихъ доселѣ религій. Къ послѣдней группѣ принадлежатъ религіи Китая: Конфуціанство и Даосизмъ; религіи Индіи: Браманство и Буддизмъ и отчасти религія древнихъ персовъ, извѣстная подъ именемъ религіи Зороастра [1]).

Для нашей цѣли конечно имѣютъ больше значенія и интереса тѣ изъ языческихъ религій, которыя до настоящаго вре-

---

[1]) По приблизительнымъ вычисленіямъ сравнительной статистики число послѣдователей разныхъ нехристіанскихъ религій, въ общей сложности, по настоящее время къ сожалѣнію больше чѣмъ вдвое превышаетъ число послѣдователей христіанской религіи. По этимъ вычисленіямъ всѣхъ христіанъ на земномъ шарѣ насчитывается около 407, 000,000, а послѣдователей разныхъ не христіанскихъ религій—до 907,000,000. Изъ нихъ вчастности считается: Будистовъ 340.000,000; Брамановъ 175,000,000, Конфуціанъ 80,000; Магометанъ 200,000,000; Новоіудеевъ 7,000,000 и послѣдователей принадлежащихъ къ разнымъ другимъ не христіанскимъ вѣрованіямъ до 174,000,000. См. сочиненіе доктора *Гурста* „Outlines History of the Church."

мени уцѣлѣли въ живомъ видѣ, чѣмъ давно угасшія формы язычества, которыя сдѣлались уже достояніемъ исторіи и археологіи. Потеря какою нибудь религіею всѣхъ своихъ послѣдователей равносильна ея смерти и потому уже сама по себѣ служитъ явнымъ признакомъ человѣческаго, а не божественнаго происхожденія такой религіи. Поэтому для нашей собственно цѣли нѣтъ нужды долго останавливаться на такихъ религіяхъ, которыя лишь изъ за могилы свидѣтельствуютъ о своемъ бывшемъ существованіи и о своихъ притязаніяхъ.

Гораздо важнѣе должны быть для насъ тѣ религіи язычества, которыя доселѣ имѣютъ массы послѣдователей, сильно вѣрящихъ въ истинность своихъ религій и въ ихъ сверхъестественное достоинство. Вчастности для насъ русскихъ православныхъ эти религіи еще и потому должны возбуждать сравнительно большій интересъ, что многія изъ нихъ, особенно Буддизмъ (но отчасти также Браманство, Конфуціанство и Парсизмъ или огнепоклонство), имѣютъ послѣдователей въ средѣ народовъ подвластныхъ Россіи, живущихъ на ея восточныхъ окраинахъ. Всѣ эти религіи принадлежали и принадлежатъ Востоку, куда все больше и больше, въ силу неизбѣжнаго хода историческихъ событій, прокладываются пути для благотворнаго воздѣйствія православной вѣры на привлеченіе тамошнихъ язычниковъ въ лоно православной Церкви. Но независимо отъ этого, означенныя религіи и сами по себѣ представляютъ большой интересъ.

Эти религіи и въ древнемъ мірѣ, до явленія хирстіанства, имѣли многочисленныхъ послѣдователей, нѣкоторыя же изъ нихъ, какъ напр. Парсизмъ, имѣли немаловажное значеніе въ общемъ ходѣ развитія древняго язычества. Вообще исторія великихъ народовъ Азіи есть исторія религій по преимуществу. У нихъ самая философія сливалась съ религіями, которыя между прочимъ въ нѣкоторыхъ чертахъ представляютъ иногда кажущееся сходство съ христіанствомъ, какъ напр. Буддизмъ и др. [1]).

---

[1]) *Литература* по сравнительному изслѣдованію религій: а) Русская. Труды членовъ нашей Пекинской духовной миссіи: *Софронія* архимандрита и миссіонера Пекинскаго (+1814 г.) „Извѣстіе о китайскомъ государствѣ"; *Іакинфа*—тоже архимандрита Пекинскаго" Описаніе религіи ученыхъ въ Китаѣ" и „Буддійская миѳологія"; архимандрита *Палладія* „Жизнеописаніе Будды", архимандрита *Аввакума* „Буддійскій разсказъ». Профессора *Васильева* „Даранатa": Профессора *Коссовича* „Saratustricae Gaetae", Профес-

Положено ли новѣйшими изслѣдованіями о древнихъ религіяхъ твердое основаніе для сравнительной исторіи религіи? Максъ Мюллеръ въ своемъ сочиненіи Essays (s. IX) говоритъ, что еще не пришло время съ твердостью начертать планъ для науки о религіи по образцу науки сравнительнаго языкознанія. И въ своемъ новѣйшемъ сочиненіи „Ueber den Ursprung und die Entwickelung der Religion" 1880 г. (s. 153) онъ признаетъ только возможнымъ, что всѣ народы выходили первоначально изъ однѣхъ

сора *Минаева* „Буддійская Сутра". Переводы магометанскаго корана на русскій языкъ *Казимірскаго* и *Саблукова*. Епископа *Израиля* „Обозрѣніе ложныхъ религій: языческой, новоіудейской и магометанской" (1849). Професора *Новицкаго* „Постепенное развитіе философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій (1860г.); архіепископа *Нила* „Буддизмъ, разсматриваемый въ отношеніи его къ послѣдователямъ обитающимъ въ Сибири" (1859 г.); Профессора *Васильева* „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература" и *его-же* „Религіи Востока;" Профессора *Срезневскаго* „О языческомъ богослуженіи древнихъ славянъ"; *Касторскаго* „Начертаніе славянской миѳологіи". Труды по изслѣдованію греко-римской религіи *Уварова*, *Леонтьева*, *Сатлена*: („О храмахъ, жрецахъ и богослуженіи древнихъ грековъ"). *Чистовича* „Древнегреческій міръ и христіанство въ отношеніи къ истинѣ безсмертія": *Неизвѣстнаго* автора „Исторія религій и тайныхъ религіозныхъ обществъ (1870 г.); епископа *Хрисанѳа* „Религіи древняго міра " (1873—1878 г.); *А. Гусева* „Нравственный идеалъ Буддизма" (1874 г.).

6., Иностранная литература по общей исторіи религій: *Gerh. Ioan Vossius*—„De theologia gentili, sive de origine et progressu idolatriae." 1642. *Creuzer*—„Symbolik und Mythologie der alten Volker." 3 Aufl. 1837. 4 B-de. *Schelling*—„Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Philosophie der Offenbarung." 2 Bd. *Hegel*—„Religionsphilosophie" 2 Bd. 1840. *Döllinger*—„Heidenthum und Judenthum." 1858. *Wuttke*—„Geschichte des Heidenthums". 2 Bd. 1852. *Stiefelhagen*—„Theologie des Heidenthums". 1858. *Stuhr*—„Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker". 2 Bd. 1863. *H. Lüken*—„Die Uroffenbarung oder die Traditionen des Menschengeschlechts." 2 Aufl. 1869. *K. Werner*—„Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums". 1871. *Fischer*—„Heidenthum und Offenbarung." 1878. *M. Müller*—„Einleitung in die vergleichende Religionswissenshaft" 1874. *Pfleiderer*,—„Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte." 2 Bd. 1869 г. *Ebrard*—„Apologetik" 2 B. 1875. *Réville*—„Prolegomines de l' histoire des religions". 1880.

Вчастности по изслѣдованію *индійской религіи*: *Ляссена* (Lassen), „Indische Alterthumskunde". 2 Aufl. 1867; *Дункера* (Dunker), „Geschichte der Arier". 1867; *Макса Мюллера*, „Essays" 1868. „Ancient Sanscr. Lit". „Vorlesungen über Ursprung d. Religion..." 1881; *Вурма* (Wurm), „Geschichte der Indischen Religion" 1874. По изслѣдованію *о Буддизмѣ*: *Бюрнуфа* (Burnuf), „Introduction à l' histoire du Bouddisme" 1844; *Кёппена* (Köppen), „Die Religion des Budda". 2 Bd. 1857—59. *Бартелеми-Сентъ-Илера* „Le Boudda et sa Religion". 1864: *Альфреда Порре*, „Будда и Христосъ. Фатализмъ или свобода". Лозанна. 1880. *Sucker*, „Buddha und Christus, Buddhismus

и тѣхъ же религіозныхъ основъ и проходили одни и тѣже пути, и думаетъ, что все это могло быть точно такъ, какъ у индійцевъ при развитіи их религіи, которую изслѣдовалъ авторъ. Эту „возможность" онъ выставляетъ на видъ также на стр. 251, 268, 297, особенно 248-й; но на возможности конечно нельзя строить дѣйствительности. Но нельзя отрицать, что въ главныхъ по крайней мѣрѣ чертахъ болѣе изслѣдованныя религіи въ настоящее время допускаютъ сравнительную оцѣнку ихъ на достаточно твердыхъ научныхъ данныхъ.

По отличительному типу или характеру своему разнообразныя формы языческихъ религіозныхъ міросозерцаній могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ видамъ. Они представляютъ собою или обожаніе видимой природы (общей космической сущности и отдѣльныхъ міровыхъ явленій), или обожаніе человѣка и его психическихъ силъ и свойствъ. Язычество, въ своемъ цѣломъ есть вообще обожаніе конечнаго міра. Ни одна изъ формъ его не выступаетъ за черту ограниченнаго міра и не возвышается

---

und Christenthum" въ „Beweis des Glaubens" 1877. *Eitel*—„Buddhism: its historical, theoretical and popular, in three lectures" 2 ed. London 1873. *Wurm* „Der Buddismus oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universalreligion" 1880 г. *Beal* „The Romantic Legend of Sakya Buddha". Lond. 1875. *Lillie Artur*—„Budda and early Buddism" London 1881 г. *Oldenberg*—„Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde". Berlin 1881. *Kern*—„Der Buddismus und seine Geschichte in Indien" 1882. *Bastian*—„Der Buddismus" 1880. *Эрлиха* (Ehrlich), „Leitf. d. Fundamentaltheologie". По изслѣдованію *китайской* религіи: *Плята* (Plath), „Die Religion der alten Chinesen" 1863. „Confucius und seiner Schüler Leben und Lehre" 1874. По изслѣдованію *персидской* религіи: *Шпигеля* (Spiegel) „Avesta " 1858. По изслѣдованію *египетской* религіи: *Лепсіуса* (Lepsius) „Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis" 1851; *Эберса* (Ebers), „Aegypten und die Bücher Mosis" 1868; *Renouf*—„Vorlesungen ueber Ursprung Relig. Aegypter". По изслѣдованію *семитическихъ* религій: *Моверса* (Movers) „Untersuchungen über Religion Phönicier." etc. 1841; *Шрадера* (Schrader), „Die Assyrisch-babilonischen Keilinschriften" 1872; *его же*, „Die Keilinschriften und das Alte Testament" 1872; *Бодиссина* (Baudissin) „Studien zur semitischen Religionsgeschichte.

По изслѣдованію *греческой* религіи: *Негельсбаха* (Nägelsbach), „Homerische und Nachhomerische Theologie" 1840; *Преллера* (Preller), „Griechische Mythologie" 1854; *Велькера* (Welker), „Die „Götterlehre der Griechen" 1857—63 По изслѣдованію *римской* религіи: *Преллера*, „Römische Mythologie" 1865; *Буасье* (Boissier), „Римская религія" (Русскій переводъ этого сочиненія 1878г.)

По изслѣдованію религій *германцевъ и славянъ*: *Lippert* „Die Religionen der europäischen Culturvölker der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und ömRer inihr em geschichtlichen Ursprunge" 1881.

до идеи о Безконечномъ Духѣ, отличномъ и отдѣльномъ отъ конечнаго міра. Но тогда какъ однѣ изъ религіозныхъ системъ язычества представляютъ собою религіозный натурализмъ—съ различными оттѣнками, другія—религіозный антропотеизмъ. Къ первой группѣ относятся религіозныя системы восточнаго язычества, къ послѣдней—религіи западнаго язычества, особенно греко-римская религія [1]).

Религія Китая.

О томъ, какова была первоначальная религія китайцевъ, не сохранилось достовѣрныхъ историческихъ свѣдѣній. Мнѣнія ученыхъ изслѣдователей по этому вопросу основываются на позднѣйшихъ свидѣтельствахъ, заимствуемыхъ частію изъ китайскихъ, частію изъ другихъ источниковъ. Нѣкоторыя, впрочемъ, не лишонныя вѣроятности предположенія по этому вопросу высказаны учеными новѣйшаго времени на основаніи сравнительнаго изученія языковъ и миѳологій народовъ Туранскаго племени [2]), къ которому относятся китайцы. По этимъ, хотя еще

---

[1]) Хорошая классификація—дѣло въ высшей степени трудное, вслѣдствіе незамѣтныхъ переходовъ одной формы въ другую. Не трудно опредѣлить крайнія формы, но промежуточныя и смѣшанныя формы часто совершенно разрушаютъ классификацію и она оказывается искусственною. Гегель напримѣръ устанавливаетъ слѣдующее дѣленіе религій: 1) Религіи пантеистическія; на этой точкѣ развитія религіознаго сознанія Божество не сознается еще какъ въ себѣ самомъ опредѣленно существующее, не познается еще какъ духъ. На этомъ *общемъ* основаніи возникли три религіи Востока: а) *Религія Китая*, гдѣ божество понимается какъ основа существующаго міра , какъ простое основаніе всего конечнаго. б) *Религія Индійская*, въ которой религіозное сознаніе возвышается до мысли о божествѣ, какъ о субстанціи, имѣющей бытіе въ себѣ и для себя, отличной отъ міра конечныхъ вещей, какъ объ абсолютномъ единствѣ и в) *Религія Буддійская или Ламайская*, представляющая отрицательное опредѣленіе абсолютной субстанціи, какъ абсолютнаго ничто.

2) Группа религій стоящихъ по теоріи Гегеля, на переходѣ отъ пантеистическихъ религій къ религіямъ духовной индивидуальности: религіи Зароастра, Сирійская и Египетская.

3) Религіи духовной индивидуальности. На этой ступени божество понимается какъ свободный субъектъ, въ себѣ самомъ имѣющій силу самоопердѣленія и дѣйствующій по цѣлямъ. Природа является не самостоятельною. Максъ Мюллеръ дѣлитъ религіи на прозелитскія и не прозелитскія.

[2]) Туранское племя дѣлится на сѣверное и южное. Къ первому относятся: китайцы, монголы, тунгузы, лапландцы, финны, лопари, якуты,

весьма отрывочнымъ, даннымъ (приводимымъ между прочимъ Максомъ Мюллеромъ въ его „Введеніи къ сравнительному изученію религій“) ученые находятъ возможнымъ констатировать, какъ весьма вѣроятный, тотъ фактъ, что у Туранскаго племени, до его раздробленія на отдѣльныя народности, была одна общая религія и что религія эта повидимому имѣла форму монотеизма—состояла въ почитаніи одного верховнаго Божества подъ именемъ Бога неба (Tien). Гипотеза эта находитъ для себя подтвержденіе а) въ томъ, что въ языкахъ многихъ народовъ, принадлежащихъ къ одному съ китайцами племени, не смотря на ихъ разобщенность съ незапамятныхъ временъ, сохранился однакоже корень упомянутаго первоначальнаго названія верховнаго божества. У китайцевъ доселѣ верховное божество называется именемъ Tien (небо), которое употребляется въ трояномъ смыслѣ—для наименованія видимаго неба, Бога неба и Божества вообще. У монголовъ верховное божество называется именемъ Ten-gri, которое имѣетъ то же значеніе, какъ и китайское Tien. Древніе гунны называли верховное божество именемъ Ten-gli. Якуты называютъ его именемъ Тангара и т. д. [1]). Кромѣ того гипотеза о монотеистической формѣ первоначальной религіи туранцевъ подтверждается б) сохраненіемъ нѣкоторыхъ слѣдовъ монотеизма въ языческихъ миѳологіяхъ народовъ Туранскаго племени. Въ этихъ миѳологіяхъ надъ нисшими духами, изображающими олицетворенія разныхъ силъ природы, повсюду возвышается верховное божество. Ему усвояются высокія наименованія: „Отецъ неба“, „Вѣчный“, и приписывается сотвореніе міра и верховное управленіе надъ нимъ съ высоты престола, находящагося на небѣ. У тунгузовъ это верховное существо называется именемъ Бугъ, у самоѣдовъ—именемъ Нумъ, въ языческой миѳологіи финновъ именемъ Жумъ и проч. [2]). Слѣды монотеизма нѣкоторые изслѣдователи находятъ и въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ китайцевъ, гдѣ иногда одно небо называется отцомъ и матерью всего, и ему вмѣстѣ съ единствомъ приписываются вѣчность, всемогущество, всевѣдѣніе, вездѣприсутствіе, неизмѣняемость и другія божественныя свойства. Но монотеизмъ во всякомъ

черемисы, вотяки, и др., къ послѣднему жители Тибета, малайцы и проч.

[1]) *Schatt*—„Ueber das Altaische Sprachgeschlecht“ p. 9.

[2]) *Castrén*,—«Vorlesungen über Finnische Mythologie» p. 2, c. 1, p. 13, 132.

случаѣ не удержался въ средѣ народовъ Туранскаго племени; всѣ онѣ съ незапамятныхъ временъ впали въ многобожіе и идолопоклонство. Языческія религіи этихъ народовъ представляютъ собою не столько религіи сердца, сколько религіи холоднаго разсудка; всѣ онѣ болѣе или менѣе сухи, безжизненны и малопоэтичны. Въ божествѣ онѣ видятъ не столько живую, сколько внѣшнюю механическую силу, обусловливающую главнымъ образомъ внѣшній порядокъ въ мірѣ и въ человѣческомъ обществѣ. Ихъ божество, которое онѣ представляютъ подъ видомъ неба, такъ же холодно, какъ сводъ небесный, несогрѣнный лучами солнца, и такъ же удалено отъ человѣка, какъ безконечная небесная твердь. Имъ чужда идея любящаго Бога. Онѣ поставляютъ божество въ извѣстное отношеніе къ міру и человѣку, но въ отношеніе больше внѣшнее—механическое. Отъ этого сіи религіи не овладѣваютъ сердцемъ, и развиваютъ индиффирентизмъ въ ихъ послѣдователяхъ. Въ основѣ ихъ лежитъ не столько вѣра, сколько холодное довѣріе къ принятымъ и вѣками освященнымъ обычаямъ. Религія сводится у нихъ главнымъ образомъ къ соблюденію извѣстныхъ обрядовъ, между которыми наиболѣе выдающееся значеніе у всѣхъ почти народовъ Туранскаго племени имѣетъ почитаніе духовъ и душъ умершихъ предковъ. Эти типическія черты, болѣе или менѣе общія языческимъ религіямъ всѣхъ народовъ Туранскаго племени, осязательно высказываются и въ религіяхъ китайцевъ,—народа, который считается главнымъ „культурнымъ" представителемъ этого племени.

Конфуцій считается, если не основателемъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, то главнымъ исторически извѣстнымъ организаторомъ государственной религіи Китая. Рожденіе его относятъ къ 555 г. до Р. Х.—смерть—къ 497 г. Китайскія, болѣе древнія, преданія о личности Конфуція представляютъ между прочимъ ту особенность, что въ нихъ сравнительно меньше легендарныхъ вымысловъ, чѣмъ въ преданіяхъ о другихъ основателяхъ древнихъ восточныхъ религій, напр. о Буддѣ или о Зороастрѣ. Большею частію въ китайскихъ сказаніяхъ изображается необычайная мудрость Конфуція. „Съ тѣхъ поръ (гласитъ одно китайское изрѣченіе о немъ), какъ стали раждаться люди, не было другаго Конфуція и ниодинъ смертный не достигалъ его мудрости". Даже въ позднѣйшихъ и явно легендарныхъ китайскихъ сказа-

ніяхъ Конфуцій рѣдко поднимается на пьедесталъ чудотворца или пророка. По сравненію вообще съ миѳическими и фантастическими преданіями другихъ языческихъ народовъ относительно жизни и дѣятельности основателей ихъ религій, китайскія преданія о Конфуціѣ могутъ быть названы наиболѣе сдержанными. Въ нихъ Конфуцій является истымъ типомъ китайца, живымъ олицетвореніемъ китайской народности. Трезвый или, точнѣе говоря, сухой практическій умъ, неохотно вдающійся въ высшіе вопросы, выходящіе изъ круга ближайшихъ практическихъ интересовъ, не склонный ко всему вообще, чего нельзя понять холоднымъ разсудкомъ—вотъ наиболѣе типическія черты китайскаго мудреца. За всѣмъ тѣмъ послѣдователямъ ученія Конфуція не чуждо вѣрованіе, что Конфуцій былъ посланникомъ неба, хотя посланнымъ и не сверхъестественнымъ способомъ, однакоже по вѣчному предвѣдѣнію и предопредѣленію неба. По своему общественному положенію Конфуцій сначала былъ мелкимъ чиновникомъ: смотрѣлъ за вѣсами, за откармливаніемъ скота и уже впослѣдствіи былъ возвышенъ въ званіе министра. Главная заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ собралъ древнія священныя книги китайцевъ, между которыми особеннымъ уваженіемъ у китайцевъ пользуется такъ называемая Шу-кингъ; его ученики, изъ которыхъ особенною извѣстностію пользуется Менцій, продолжали его дѣло; но только къ концу 3-го вѣка до Р. Хр. религія Конфуція признана государственною религіею въ Китаѣ.

Ученіе, извѣстное подъ именемъ религіи Конфуція, носитъ натуралистическій характеръ и чуждо глубокихъ умозрѣній. Хотя Конфуцій считалъ идеаломъ религіи, до котораго онъ старался возвысить свой народъ, древнюю религію китайцевъ, но онъ не возвысился до древняго монотеизма, а остановился на дуализмѣ. По его ученію небо и земля—первоосновы всего. Небо—отецъ; земля—мать всѣхъ вещей. Небо дѣятельная (активная), земля пассивная воспринимающая сила. Небо и земля относятся вообще другъ къ другу, какъ сила къ веществу или какъ форма къ матеріи (Jang и Jn). Нѣкоторые изъ позднѣйшихъ китайскихъ мудрецовъ, среди которыхъ болѣе извѣстенъ Чухи (12-го в. по Р. Хр.), не удовлетворяясь этимъ дуализмомъ религіи Конфуція, старались устранить изъ нея этотъ ея недостатокъ посредствомъ особой теоріи, по которой сила и матерія или небо и земля составляютъ только два явленія одной

перво-силы (Тао). Но эта теорія на мѣсто дуализма ставила не истинный монотеизмъ, а скорѣе пантеизмъ.

Въ воззрѣніи Конфуція на *человѣческую личность* также преобладаетъ натурализмъ. Человѣкъ, подобно животнымъ и растеніямъ, представляется у него продуктомъ природы и называется лишь „цвѣтомъ природы“. Поэтому въ его ученіи, если и не находится прямого отрицанія безсмертія человѣка, то нѣтъ и положительнаго утвержденія этой истины. Впрочемъ нѣкоторое смутное вѣрованіе въ безсмертіе не чуждо китайскому народу; оно выражается: а) въ роспространенномъ между китайцами обычаѣ почитанія умершихъ предковъ, б) въ обычаѣ класть въ гробы умершихъ изображенія разныхъ принадлежностей домашняго обихода, или сожигать въ честь умершихъ подобныя изображенія.

Мораль Конфуція основнымъ правиломъ—нормою нравственной дѣятельности—признаетъ равновѣсіе между разумомъ и чувственностью и поэтому рекомендуетъ держаться во всемъ средины. Изъ этого общаго правила въ ученіи Конфуція выводятся отдѣльныя правила, касающіяся жизни семейной и общественной. Равновѣсіе должно быть во всемъ, въ семействѣ, въ общественныхъ нравахъ и обычаяхъ, особенно-же въ государствѣ, какъ самомъ высшемъ олицетвореніи на землѣ небеснаго порядка. „Всякая добродѣтель лежитъ въ срединѣ“.

Обрядовая сторона религіи Конфуція такъ же бѣдна и суха, какъ и ея догматическая сторона. Она состоитъ изъ немногихъ однообразныхъ церемоній, относящихся главнымъ образомъ къ почитанію духовъ горъ, рѣкъ, озеръ и умершихъ предковъ. Наиболѣе торжественный обрядъ въ этой религіи составляетъ жертвоприношеніе въ честь неба и земли, совершаемое въ день новаго года самимъ китайскимъ богдыханомъ. Религія всецѣло подчинена Конфуціемъ государству, имъ не установлено особаго класса жрецовъ для совершенія богослужебныхъ обрядовъ. Общественныя жертвоприношенія духамъ мѣстныхъ рѣкъ, горъ, лѣсовъ, особенно по случаю тѣхъ или другихъ общественныхъ бѣдствій, въ Китаѣ совершаются государственными чиновниками; частныя жертвоприношенія—старшими членами семействъ.

Въ Китаѣ почти одновременно произошли двѣ религіи, изъ которыхъ та и другая основываются на священныхъ книгахъ:

религія Конфуція (Kung Fut-ze—т. е. Кунгъ-учитель) и религія Лаотзе (т. е. старое дитя). Первая основывается на пяти такъ называемыхъ Кингъ и четырехъ Шу;—послѣдная на Тао-те-кингъ.—Кингъ и Шу, на которыхъ основывается религія Конфуція, довольно объемисты; кромѣ того ихъ сопровождаетъ обширный кругъ комментаторовъ, безъ которыхъ даже образованные китайскіе теологи не дерзаютъ изслѣдовать глубины своихъ священныхъ книгъ [1]). Лаотзе, современникъ Конфуція, по нѣкоторымъ извѣстіямъ жившій даже нѣсколько раньше Конфуція, написалъ огромное число книгъ [2]), говорятъ не меньше 930 сочиненій о разныхъ предметахъ вѣры, нравственности, культа, и до 70 книгъ о магіи. Но его главное сочиненіе — Тао-те-кингъ, на которое послѣдователи его, называющіеся Тао-тзе, смотрятъ какъ на священную книгу, состоитъ не болѣе какъ изъ 5,000 словъ [3]) и занимаетъ только 36 страницъ. Въ разныхъ изданіяхъ и текстахъ число словъ варіируется въ этой книгѣ отъ 5610 до 5722 словъ (текстъ, изданный Станиславомъ Жульеномъ, содержитъ 5,320 словъ. Новѣйшій переводъ Тао-те-кингъ д-ра Виктора Штрауса (Yiktor Strauss) явился въ 1870 г. въ Лейпцигѣ.—Но текстъ и этой книги безъ комментаріевъ—совершенно не понятенъ. Станиславъ Жульенъ пользовался 60-ю комментаріями, какъ пособіями для перевода, изъ которыхъ древнѣйшій восходитъ къ 168-му году до Р. Христова.—Третья между государственными религіями Китая—есть религія Фо; но Фо есть только китайское искаженное названіе имени Будды и хотя его религія, проникшая въ Китай изъ Индіи, получила тамъ новый характеръ и вызвала огромную массу своеобразной китайской литературы, однакоже было бы совершенно неправильно китайскую религію Фо разсматривать какъ самостоятельную и независимую религію,—такъ какъ въ этомъ случаѣ и цейлонскій, бирманскій, сіамскій, непальскій, тибетскій и монгольскій буддизмъ—пришлось бы также разсматривать какъ самостоятельныя и независимыя религіи.—Современное состояніе религіи въ Китаѣ, на сколько объ этомъ

---

[1]) The Chinese Classics, with a Translation, Notes, Prolegomena and Jndexes. By *Iames Legge*. D. D. 7 vols. London: Jrubner et C°.

[2]) *Stan. Julien*.—Tao-te-king 5,p. XXVII.

[3]) Тамъ-же p. XXXI, XXXV.

можно судить по тѣмъ свѣдѣніямъ, которыя отъ времени до времени сообщаются въ періодической печати, а также въ ученыхъ сочиненіяхъ о Китаѣ, характеризуется упадкомъ конфуціанства, которое хотя продолжаетъ считаться государственною и господствующею религіею китайской имперіи, но на дѣлѣ не пользуется не только исключительнымъ, но и предпочтительнымъ уваженіемъ въ странѣ. Правда всѣ китайцы, къ какой бы они религіи ни принадлежали, начинаютъ свое обученіе съ книгъ, приписываемыхъ Конфуцію и его ученикамъ. Но никто не обязывается слѣдовать его религіи. Въ прежнее время религія Конфуція считалась и называлась религіею ученыхъ Китая (Іакинфъ). Но въ настоящее время, по словамъ профессора Васильева, рѣдко можно встрѣтить въ Китаѣ ученаго, который не оказывалъ бы предпочтенія Буддизму или другой какой нибудь сектѣ. Самые даже государственные чиновники Китая обязываются только къ исполненію нѣкоторыхъ наружныхъ обрядовъ, напр. церемоній при общественныхъ жертвоприношеніяхъ, предписываемыхъ религіею Конфуція; въ душѣ же не обязаны быть послѣдователями этой религіи. Религія Конфуція не находитъ исключительной поддержки и въ самомъ китайскомъ правительствѣ. О покойномъ китайскомъ Богдыханѣ Му-Цзунѣ, умершемъ въ 1873 году, сообщалось свѣдѣніе, что онъ не особенно почиталъ религію Конфуція, но больше придерживался шаманства. По существующему въ Китаѣ обычаю, богдыханы наканунѣ новаго года посѣщаютъ наиболѣе замѣчательные храмы, принадлежащіе разнымъ религіямъ. Покойный богдыханъ обыкновенно въ этотъ день сначала отправлялся въ свой шаманскій храмъ, затѣмъ уже въ храмъ предковъ, гдѣ по конфуціанскому обычаю приносилъ жертву, затѣмъ отправлялся въ буддійскій храмъ на поклоненіе кумиру Будды, послѣ того заѣзжалъ въ храмъ вѣтра, принадлежащій даосамъ, послѣдователямъ Лаотзы. Такимъ образомъ заразъ оказывалъ почтеніе нѣсколькимъ религіямъ,— предпочтительное же почтеніе—шаманской религіи. Въ настоящее время на богдыханскомъ престолѣ возсѣдаетъ мальчикъ (Гуанъ-Сюй), двоюродный братъ покойнаго императора, умершаго бездѣтнымъ. Его именемъ управляютъ двѣ императрицы, изъ которыхъ одна—мать умершаго богдыхана, а другая законная жена его же отца. При нихъ состоитъ совѣтъ изъ

2*

пяти лицъ, завѣдывающій дѣлами государства. Объ отношеніи ихъ къ религіи мало извѣстно; извѣстно лишь то, что они заботятся о поддержаніи язычества, какъ объ этомъ можно судить по манифесту, обнародованному въ 1877 году отъ имени императора и императрицъ по случаю ужаснаго голода, свирѣпствовавшаго въ Китаѣ и происшедшаго отъ засухи. Въ этомъ манифестѣ, перепечатанномъ въ свое время и въ нашихъ газетахъ, между прочимъ говорится, что „вѣрно народъ и они прогнѣвили чѣмъ нибудь небо, что оно послало такое страшное бѣдствіе на народъ, и внушается народу прибѣгнуть въ несчастіи къ своимъ языческимъ святынямъ“. Вслѣдствіе этого манифеста губернаторы разныхъ провинцій сгоняли народъ на разныя священныя горы для молитвъ и приношенія жертвъ. Въ столицѣ Китая, въ Пекинѣ, возили по улицамъ желѣзный щитъ, хранившійся въ кумирнѣ дракона. Въ разныхъ храмахъ пекинскихъ и въ окрестностяхъ совершались усиленныя моленія; кромѣ бонзовъ и даосовъ самые высшіе чины имперіи отправлялись приносить жертву, предъ которой они должны были соблюдать постъ по нѣскольку дней. Что касается вліянія христіанства на современныхъ китайцевъ, то кажется не подлежитъ сомнѣнію постепенное усиленіе его. Хотя прямыхъ обращеній въ христіанство изъ китайцевъ не много, но косвеннымъ путемъ христіанство оказываетъ свое дѣйствіе на китайцевъ[1]). Подъ неотразимымъ наплывомъ европейско-христіанскихъ идей китайцы незамѣтно всасываютъ въ себя соки христіанской цивилизаціи. Китай начинаетъ больше и больше сближаться съ христіанскими народами, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что въ послѣднее время онъ началъ посылать свои посольства въ главные центры Европы. Хотя китайцевъ называютъ самодовольнѣйшимъ народомъ въ свѣтѣ, но въ послѣднее время, повидимому, это свойство начинаетъ понемногу уступать мѣсто нѣкоторому критицизму, вызывающему недовольство какъ общественными порядками, такъ и религіями. На это указываютъ нѣкоторыя религіозно—реформаторскія попытки, отъ времени до времени проявлявшіяся въ Китаѣ. Изъ нихъ особенное вниманіе обратило

---

[1]) Между русскими подданными религіи Конфуція и Лаотзы держатся жители Кульджи, недавно опять уступленной китайцамъ.

на себя движеніе, обнаружившееся нѣсколько лѣтъ назадъ, такъ называемое тьянцзинское, во главѣ котораго стоялъ Гіунъ-Чуанъ (Hiun Toehuan), бывшій нѣкоторое время ученикомъ одного англійскаго миссіонера. Глава этого движенія, называвшій себя „младшимъ братомъ Іисуса", вооружался противъ идолопоклонства, училъ, что нравственныя правила выше обрядовъ и церемоній, что слѣдуетъ почитать одного отца небеснаго, и что человѣчество нѣкогда объединится чрезъ одну всемірную религію. Партія, проводившая эти реформаторскія идеи, къ которымъ примѣшивались нѣкоторыя политическія тенденціи, несогласныя съ видами правительства, была подавлена правительственнымъ вмѣшательствомъ и глава ея подвергся смертной казни. Однакоже онъ успѣлъ заронить нѣкоторыя сѣмена религіозно-реформаторскаго броженія на почву Китая, которыя при болѣе благопріятныхъ условіяхъ могутъ принести и дѣйствительный плодъ; когда это послѣдуетъ и когда вообще язычество уступитъ въ Китаѣ мѣсто христіанству, этого мы не знаемъ и не можемъ знать. Но по крайней мѣрѣ можемъ сказать, что никогда еще отъ начала христіанства не было такихъ благопріятныхъ условій по крайней мѣрѣ для ознакомленія народовъ, не подчинившихся еще его благотворному вліянію, съ его ученіемъ, какъ въ настоящее время. Британскій флагъ, развѣвающійся въ настоящее время надъ Индостаномъ, вмѣстѣ съ русскимъ знаменемъ, рѣющимъ надъ Самаркандомъ и русскимъ вліяніемъ въ Бухарѣ, Хивѣ и Коканѣ, показываютъ, что вѣковыя преграды, отдѣлявшія языческій востокъ отъ христіанскаго міра, рушились и вмѣстѣ съ тѣмъ проложенъ уже довольно широкій путь христіанской цивилизаціи въ языческія страны Востока. Благодаря этому, та темная сила, которая доселѣ удерживала массы человѣчества въ язычествѣ, уже не такъ крѣпка какъ въ прежніе вѣка; внутреннія основы язычества за послѣднее столѣтіе гораздо больше расшатаны вслѣдствіе соприкосновенія его съ христіанствомъ, чѣмъ въ теченіе многихъ предшествующихъ вѣковъ. Нельзя не обратить также вниманія и на религіозно-реформаторское движеніе въ Японіи. Повременныя изданія послѣдняго времени не разъ сообщали извѣстія, что нынѣшнее японское правительство, вступивъ на путь гражданскихъ реформъ, думаетъ обнародовать и новую религію. До послѣдняго времени религіозныя стремленія и цѣли

тамошняго правительства не успѣли еще въ достаточной степени выясниться; но что гражданскія реформы, предпринятыя въ этой странѣ при нынѣшнемъ Микадо, необходимо поставятъ тамъ на очередь, и можетъ быть въ недалекомъ будущемъ, вопросъ о религіозной реформѣ, это не лишено вѣроятія, потому что нынѣшняя языческая религія японцевъ не можетъ устоять въ государствѣ, реформируемомъ по началамъ европейской цивилизаціи. Въ печати высказывалось мнѣніе, что японское правительство имѣетъ будто бы въ виду ввести въ своей странѣ религію, составленную изъ наилучшихъ, наиболѣе простыхъ и согласныхъ съ здравымъ смысломъ, нравственныхъ правилъ, заимствовавъ ихъ изъ разныхъ религіозныхъ и философскихъ ученій; но еслибы это было и такъ, то все же это будетъ религія наиболѣе близкая къ христіанской религіи, потому что болѣе простыхъ, болѣе чистыхъ и болѣе разумныхъ правилъ нравственности, какъ христіанскія правила, не представляетъ ни одна другая религія и система философіи, и введеніе такой религіи въ Японіи было бы во всякомъ случаѣ большимъ подготовительнымъ шагомъ въ дѣлѣ окончательнаго просвѣщенія тамошняго язычества въ духѣ христіанства.

Религіи Индіи.

Въ Индіи, подобно тому какъ въ Китаѣ, древнее язычество произвело на свѣтъ двѣ исторически извѣстныхъ и доселѣ существующихъ религіи: Браманство и Буддизмъ. Обѣ эти религіи, какъ въ Китаѣ конфуціанство и даосизмъ, составляютъ сравнительно позднѣйшія произведенія индійской религіозной мысли. Древнѣйшая религія индійцевъ, какъ доказано изслѣдователями на основаніи древнѣйшихъ памятниковъ индійской религіозной литературы, представляетъ форму близкую къ монотеизму. Въ этой религіи верховное божество признавалось подъ именемъ отца неба Dyaus—pitar, (Deus, Θεος) и хотя вмѣстѣ съ нимъ почиталось множество другихъ боговъ—неба, воздуха и земли, какъ то; Индра, Varuna (Ουρανος), Agni и пр., но всѣ эти боги признавались равными и не было дѣленія на высшихъ и нисшихъ боговъ; почти въ каждомъ отдѣльномъ молитвенномъ гимнѣ то божество, которое призывается въ немъ, призывалось какъ одно высочайшее существо, при чемъ всѣ

другіе боги какъ бы уничтожались. Отдѣльные божества являлись какъ бы только различными названіями одного божества. Кромѣ того древнѣйшею религіею индійцевъ не допускалось чувственныхъ изображеній боговъ и идолопоклонства. (*M. Muller*. „Essais" 1, с. 25). Вообще, сквозь облако политеизма, по выраженію М. Мюллера, въ древней индійской религіи замѣтнымъ образомъ просвѣчиваетъ нѣчто близкое къ монотеизму.

I.

Съ теченіемъ времени этотъ уже значительно искаженный монотеизмъ перешелъ въ пантеизмъ. Этотъ новый фазисъ, въ развитіи индійской религіи представляетъ *браманство*. Относительно того, когда произошло браманство, кто былъ первымъ основателемъ его, ничего неизвѣстно, какъ и относительно многихъ другихъ религій древности. Оно образовалось постепенно и главнымъ образомъ подъ вліяніемъ индійскихъ жрецовъ—браминовъ, которые пользовались въ древности славою мудрецовъ въ своемъ отечествѣ. Браманы приписываютъ своей религіи божественное происхожденіе, производятъ ее изъ откровенія самого Брамы. У нихъ существуетъ даже подробная аргументація относительно этого. Но самое ихъ ученіе носитъ на себѣ ясные признаки человѣческаго происхожденія, какъ исполненное многихъ заблужденій и несоотвѣтствій требованіямъ религіознаго чувства. Браманы сообщили индійской религіи пантеистическій характеръ, обезличивъ верховное божество. Они далѣе учредили касты, узаконили противоестественный аскетизмъ подъ видомъ разнаго рода истязаній и бичеваній; вѣрованіе въ личное безсмертіе человѣка замѣнили ученіемъ о душепереселеніи и объ уничтоженіи личной жизни человѣка, по прекращеніи ея разнообразныхъ переселеній и послiяніи съ божественнымъ существомъ Брамы.

По сравненіи съ религіозною системою Китая браманская религіозная система представляетъ впрочемъ несомнѣнный шагъ впередъ. Въ религіи Китая божество не сознается еще не только какъ духъ, но и какъ (нѣчто) опредѣленно существующее само въ себѣ; оно понимается здѣсь какъ объемъ всей области конечнаго бытія, объективнымъ выраженіемъ котораго служатъ небо и земля. Въ индійской или Браманской религіозной сис-

темѣ религіозное сознаніе языческаго міра возвышается до мысли о божествѣ, какъ абсолютной субстанціи, имѣющей бытіе въ себѣ самой и отличной, хотя неотдѣлимой, отъ міра конечныхъ вещей. По этой основной своей чертѣ индійская система представляетъ собою ступень развитія религіознаго сознанія сравнительно высшую, чѣмъ религія Китая, хотя и она далека еще отъ идеи о Богѣ, какъ личномъ духѣ. Грубый натурализмъ китайской религіи смѣняется въ индійской религіи идеалистическимъ пантеизмомъ, который однакожъ есть ничто иное, какъ идеализмъ природы, и божество является въ Браманствѣ съ именемъ великой души міра, но эта душа не есть еще сознающій себя духъ, отдѣльный отъ міра, а безкачественная общая міровая сущность. Эта единая общая субстанція распадается на множество отдѣльныхъ силъ, обособленіе которыхъ отъ общаго источника своего бытія пылкая индійская фантазія представляетъ въ видѣ возникновенія цѣлаго міра отдѣльныхъ независимыхъ другъ отъ друга божествъ. Отсюда получило широкое развитіе многобожіе; самая роскошь мѣстной индійской природы не мало способствовала развитію пылкой фантазіи ея обитателей.

Верховное существо индійцы называютъ Брама (Brahmâ). Это и есть общая субстанція или душа міра. Въ себѣ самомъ Брама есть чисто абстрактная простая сущность,—неопредѣленная пустота; а въ своей опредѣленности является какъ тройственность, при чемъ однакоже не нарушается ея единство. Эта индійская Trias или троичность, въ которую входятъ три высшія Божества—Брама, Вишну и Сива, означаетъ слѣдующее: первая единая субстанція Брама, какъ неопредѣленное и безформенное начало, имѣетъ потребность въ другомъ для своего опредѣленія. Это другое является какъ отношеніе мысли къ себѣ самой, безъ котораго Брама не можетъ выйдти изъ состоянія безразличія, и олицетворяется въ образѣ Вишну, который представляется воплощеніемъ Брамы, совершающимся много разъ, но такъ, что Вишну не отдѣляется при этомъ отъ Брамы, но остается самимъ Брамою. Такъ какъ далѣе мышленіе для своего реализированія во внѣшней дѣйствительности нуждается въ активномъ дѣйствіи, то въ мыслимой сущности Брамы является третье опредѣляющее начало въ образѣ Сивы (Mahadeva или Rudra), который олицетворяетъ собою „*бываніе*“ вообще, или „происхожденіе и разрушеніе“, но и онъ считается также не от-

дѣлимымъ отъ Брамы и самимъ Брамой. Эти три божества понимаются такимъ образомъ какъ единство, но такъ однакоже, что каждое изъ нихъ мыслится какъ цѣлый богъ. Кромѣ этихъ трехъ главныхъ божествъ въ браманской религіи почитаютъ много низшихъ, во главѣ которыхъ стоитъ Индра—богъ видимаго неба. Эти боги представляютъ собою олицетворенія необыкновенныхъ предметовъ или явленій природы; они измѣнчивы и преходящи, потому что высочайшее единство поглощаетъ ихъ въ себѣ.

Возникновеніе вселенной, сообразно съ этимъ пантеистическимъ воззрѣніемъ на божество, представляется въ индійской религіи какъ порожденіе божества или истеченіе изъ него и вмѣстѣ какъ процессъ постепеннаго, кажущагося осложненія или овеществленія безкачественной божественной сущности, которая въ актѣ произведенія вселенной какъ бы уклоняется и отпадаетъ отъ чистаго, свойственнаго ей, и единственно истиннаго бытія, противоположнаго всякой конкретной дѣйствительности. Жизнь и бытіе внѣшняго міра представляются поэтому только призрачными формами бытія, лишонными всякаго истинно реальнаго значенія, а цѣль существованія вселенной, вылившейся изъ простѣйшей сущности божества, поставляется въ обратномъ возвращеніи ея въ божество, которое изводитъ изъ себя призрачные міры съ тѣмъ, чтобы снова поглотить ихъ и уничтожить въ себѣ. Человѣкъ, по ученію индійской религіи, есть микрокозмъ и вмѣщаетъ въ себѣ всѣ формы бытія, въ какихъ проявляется бытіе міровой души. Онъ состоитъ изъ трехъ частей:—духа, души и тѣла. Высшая сторона человѣка—духъ есть часть чистѣйшей сущности Брамы и существенно тожественна съ нимъ. Но этотъ духъ въ человѣкѣ, какъ и самъ всемірный духъ, есть не столько живая личная сила, сколько простая абстракція, представляющая собою противоположность всякой дѣйствительности. Существо его—въ отрицаніи не только физическихъ, но и душевныхъ свойствъ и даже вообще личной сознательной жизни. Нравственное совершенство человѣка индійская религія поставляетъ поэтому въ отрѣшеніи его отъ личной жизни, а идеалъ нравственности въ безразличіи мысли и въ равнодушіи къ жизни и ко всему живому. Жизнь человѣка не имѣетъ высшей цѣны въ глазахъ послѣдователей браманства, чѣмъ и жизнь остальныхъ предметовъ природы. Она получаетъ значеніе только

чрезъ отрицаніе себя. Отсюда происходитъ совершенное неуваженіе и попраніе правъ человѣческой личности, и вообще жизни человѣка, какъ индивидума. Послѣдняя цѣль существованія человѣка, какъ и всего остальнаго міра, есть погруженіе въ божество и сліяніе съ нимъ.

Первую отличительную черту браманской морали составляетъ *созерцательный аскетизмъ*, который впрочемъ на дѣлѣ принимаетъ больше физическій, чѣмъ нравственный характеръ: онъ направленъ къ тому, чтобы посредствомъ разныхъ видовъ нерѣдко противоестественнаго изнуренія тѣла, соединеннаго съ дикимъ изувѣрствомъ, отдѣлить духовное начало отъ матеріальнаго, уничтожить тѣло и чрезъ то возвратить душу къ формѣ первоначальнаго безтѣлеснаго бытія.

Другая характеристическая черта браманской морали—это *квіэтизмъ*, отдающій рѣшительное предпочтеніе созерцанію предъ дѣятельною жизнію. Третья черта—*узаконеніе кастъ*, т. е. строгое раздѣленіе народа на 4 класса, юридически и нравственно отдѣленные другъ отъ друга несокрушимою преградою: каста жрецовъ, воиновъ, земледѣльцевъ и торговцевъ, слугъ и рабовъ (браминовъ, кшатріевъ, вайсіевъ и судръ). Кромѣ этихъ четырехъ кастъ и гораздо ниже ихъ стоятъ еще классы безъимянные (у индійцевъ они называются чандалами), которыхъ законъ неудостоиваетъ даже чести считать ихъ рабами. Нигдѣ человѣческое неравенство не принимало болѣе рѣзкой формы. По индійскимъ народнымъ легендамъ касты обязаны своимъ происхожденіемъ Брамѣ; но каждая изъ кастъ произошла изъ различныхъ частей Брамы; каста браминовъ произошла изъ устъ, кшатріи—изъ его рукъ, вайсіи—изъ бедръ, судры—изъ ногъ. Для каждой касты существуютъ свои обязанности. Обязанность брамина—спокойствіе и созерцаніе; кшатрія—храбрость; вайсія—земледѣліе и торговля; судры—рабская служба. Итакъ высшая добродѣтель является здѣсь достояніемъ только избранныхъ; самыя возвышенныя добродѣтели составляютъ принадлежность браминовъ, а самыя блистательныя—удѣлъ воиновъ. Что же касается послѣднихъ двухъ кастъ, то, строго говоря, имъ не предписывается никакихъ высшихъ добродѣтелей, отъ нихъ требуется только или удовлетвореніе чисто житейскимъ потребностямъ и нуждамъ (ваисіи) или исполненіе чужихъ приказаній и услуженіе другимъ (судры). Впрочемъ, хотя неравенство людей

нигдѣ не было заявлено въ такихъ рѣзкихъ чертахъ, какъ въ законахъ и религіи брамановъ, тѣмъ не менѣе справедливость требуетъ замѣтить, что кастовые предразсудки не составляютъ исключительнаго недостатка браманской морали. Весь почти древній языческій міръ, за исключеніемъ буддизма, былъ больше или меньше зараженъ этими предразсудками. Говоря вообще апологія рабства напр. у Аристотеля грубостью своихъ выраженій мало уступаетъ индійскимъ законамъ, извѣстнымъ подъ именемъ законовъ Ману. Вотъ выраженія Аристотеля по этому предмету: „Рабъ есть человѣкъ другаго человѣка. Существуютъ люди, которые суть рабы по природѣ; это именно тѣ, для которыхъ тѣлесный трудъ составляетъ единственное полезное занятіе. Существуютъ люди, стоящіе на столько ниже другихъ людей, какъ животные,—это тѣ, которые предназначены къ услуженію и одарены разумомъ лишь на столько, чтобы понимать приказанія другихъ“ и т. дал.

Культъ браманской религіи, сообразно двоякаго рода божествамъ, можно разсматривать съ двухъ сторонъ: какъ отношеніе человѣка къ Брамѣ и какъ отношеніе его къ остальному божественному персоналу. Такъ какъ Брама есть чистѣйшая метафизическая сущность, сила погруженная въ себя, то и человѣкъ долженъ углубляться въ себя, чтобы познать свою истинную сущность; и насколько онъ достигъ этой цѣли, настолько онъ приближается къ самому Брамѣ. Такъ какъ съ другой стороны эта сила имѣетъ непосредственное бытіе въ человѣкѣ, именно въ его духѣ, то отношеніе человѣка къ Брамѣ нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ культомъ; ибо здѣсь нѣтъ въ строгомъ смыслѣ отношеній одного къ другому. Отъ этого Брама не имѣетъ себѣ храмовъ. Чтобы сдѣлаться постояннымъ носителемъ Брамы, для этого требуется погруженіе въ себя, сосредоточеніе на себѣ и даже заглушеніе сознанія. Отсюда происходитъ странные и въ высшей степени невѣроятные подвиги индійцевъ съ цѣлью достиженія состоянія Брамы. Человѣкъ, который становится Брамою, пріобрѣтаетъ, по мнѣнію индійцевъ, абсолютную силу надъ природою и внушаетъ страхъ къ себѣ даже въ самомъ Индрѣ. Но такое совершенство достигается не только путемъ самоуглубленія и отреченія отъ жизни, но оно есть и нѣчто данное отъ природы нѣкоторымъ избраннымъ изъ среды людей. Отсюда свое-

образное явленіе, что каста индійскихъ браминовъ (дважды рожденныхъ—естественнымъ образомъ и чрезъ мысль) считается у индійцевъ отъ природы носительницею Брамы и особенно уважается, такъ что всякое оскорбленіе брамина наказывается смертію. Что касается культа инд. религіи, какъ почитанія низшихъ второстепенныхъ боговъ, то здѣсь господствуютъ полнѣйшая свобода фантазіи и масса суевѣрій.

Свящ. книги индійской религіи суть: Книга законовъ Ману, Веды и Пураны. Самыя поразительныя догмы въ индійской религіи безпорно суть: тріединство верховнаго божества (Индійская Тримурти) и воплощеніе боговъ. Хотя и тотъ и другой пункты не составляютъ исключительной принадлежности этой религіи среди древнихъ религій,—но безпорно ни въ одной изъ нихъ эти пункты не выдаются съ такою рельефностію, какъ въ браманствѣ. Ученіе о божественной тройственности или требожіи встрѣчается не въ одной браманской теософіи, но и въ другихъ языческихъ религіозныхъ системахъ, что, какъ извѣстно, дало основаніе утверждать, что троица составляетъ центральное представленіе, въ кругу котораго вращается вся языческая миѳологія. Несомнѣнно одно, что число „три“ имѣло священное значеніе у многихъ древнихъ народовъ и трудно указать такую миѳологическую систему, гдѣ бы оно не являлось то въ качествѣ священнаго символа или таинственнаго знака, то въ формѣ мистическаго ученія. У египтянъ треугольникъ былъ въ числѣ священныхъ гіероглифовъ; у китайцевъ небо символически изображалось тремя горизонтальными линіями или черточками, а въ одной священной книгѣ китайцевъ находится слѣдующее загадочное мѣсто: „высочайшій Разумъ—Тао, расширяясь повсюду, произвелъ одно; одно произвело два, два произвело три, а три произвели все. Одно называется именемъ I., Два именемъ Ги, Три—именемъ Вей, но всѣ эти три имени составляютъ одно—Тао“. И въ греческой миѳологіи тройственность также играла видную роль. По свидѣтельству Павзанія главное божество грековъ—Зевсъ въ нѣкоторыхъ греческихъ городахъ изображался съ тремя головами; въ своихъ клятвахъ греки имѣли обыкновеніе призывать трехъ боговъ: Зевса, Посидона и Аполлона. Солонъ предписалъ аѳинянамъ клятву во имя тройственнаго Зевса—Зевса покровителя (ἱκέσιον), Зевса очистителя (χαθάρσιον) и Зевса примирителя (εξακέστήριον). Въ славянской

миѳологіи играло также видную роль божество Триглавъ, который изображался съ тремя головами. Въ персидской миѳологіи Ормуздъ и Ариманъ подчинялись особой силѣ, вѣчной вѣчности, называемой именемъ Церуана—Акерене, и въ соединеніи съ этою силою составляли также троицу. Нѣкоторыя изъ этихъ миѳологическихъ представленій могутъ быть объяснены заимствованіемъ. Таковы напр. китайскія таинственыя буквы I. H. Veu— въ совокупности составляющіе слово созвучное съ именемъ Іегова. Полагаютъ, что китайскій мудрецъ Лаотзе во время своихъ странствованій могъ заимствовать это имя у евреевъ, у которыхъ имени Іегова приписывалось таинств. значеніе, какъ это видно изъ многихъ мѣстъ талмуда, изъ которыхъ въ одномъ между прочимъ говорится: „Три буквы высоко-возлюбленнаго имени Іегова I. H. и V означаютъ три вида бож. дѣятельности". Что касается другихъ миѳологич. представленій о тройственности, то всѣ они имѣютъ натуралистическую или пантеистическую основу. Таково и браманское ученіе о Тримурти. Ихъ Брама—субстанстія, а не субъектъ, не личный духъ. Вишну и Сива—тоже не лица, а олицетворенія отдѣльныхъ моментовъ божественной сущности.

Какъ образовалось браманское ученіе о Тримурти? Основанія для него находились въ древней индійской миѳологіи, гдѣ въ кругу естественныхъ силъ природы предпочтительное значеніе усвоялось тремъ первосиламъ: свѣту, воздуху и огню.

Ученіе о воплощеніяхъ божества, равно какъ и ученіе о Тримурти, имѣетъ въ браманской системѣ тоже пантеистическую подкладку. Съ точки зрѣнія этой системы божество—внутренняя основа, душа міра, а міръ—призрачное тѣло этой души. Изводя изъ себя міръ божество облекается какъ бы въ своего рода внѣшнюю форму. Все дѣло мірообразованія мыслится тутъ, какъ актъ постепеннаго воплощенія, или, если можно такъ выразиться, постепеннаго оформленія безвидной міровой сущности. Воплощеніе это не есть какой нибудь единичный актъ, а постоянно продолжающійся процессъ раскрытія божественной сущности въ мірѣ, послѣдовательный рядъ эволюцій и метаморфозъ безконечнаго духа. Такъ называемыя воплощенія (avarata) составляютъ любимый предметъ изображеній въ священныхъ инд. поэмахъ. Въ Магабаратѣ упоминается о 10 воплощеніяхъ, въ другихъ св. книгахъ индійцевъ ихъ насчитывается до 22-хъ

и ожидаются еще новыя воплощенія въ будущемъ. По преимуществу эти воплощенія приписываются божеству Вишну. Первоначальныя воплощенія его, относимыя къ доисторическимъ временамъ, носятъ чисто натуралистическій характеръ, т. е. имѣютъ ближайшее отношеніе къ различнымъ фазисамъ міробразованія. Такъ онъ воплощается то въ видѣ черепахи, утверждающей священную гору Меру, на которой по индійскимъ преданіямъ былъ рай, то—въ видѣ дикаго вепря, выбрасывающаго землю изъ глубины бездны, то—въ видѣ рыбы, спасающей въ своей внутренности перваго человѣка Ману отъ потопа, то—въ смѣшанномъ животно-человѣкообразномъ видѣ, въ видѣ льва съ человѣческою головою. Затѣмъ въ позднѣйшее историческое время начинаются воплощенія его въ человѣческомъ видѣ; но и при этомъ соблюдается постепенность въ переходѣ отъ менѣе къ болѣе совершеннымъ формамъ. Онъ воплощается сначала въ видѣ карлика, чтобъ прогнать великана, завладѣвшаго было міромъ, затѣмъ въ видѣ царственнаго героя Рамы, похожденія и дѣйствія котораго описаны въ свящ. индійской поэмѣ Рамаянѣ, и т. дал. Самое высшее воплощеніе Вишну, по сказаніямъ индійскимъ, явилось въ образѣ Кришны, жизнь и дѣла котораго изображены въ св. поэмѣ индійской—Магабаратѣ, собственно въ послѣднемъ отдѣлѣ ея. Здѣсь Вишну является уже не только съ огромною физическою силою исполина, помогая людямъ въ борьбѣ съ врагами, но и высшею нравственною личностью, распространяющею свѣтъ знанія между людьми, добрые нравы и невѣданную до сихъ поръ между ними мудрость. Словомъ въ Кришнѣ олицетворяется идеалъ нравственнаго человѣческаго совершенства, до котораго только могла возвыситься индійская фантазія.

Всѣ эти воплощенія правильнѣе должны быть названы превращеніями, о которыхъ находятся сказанія и въ другихъ языческихъ миѳологіяхъ. Такъ и олимпійскій Зевсъ, по миѳологическимъ греческимъ сказаніямъ, превращался—въ золотой дождь, въ быка, орла, сатира; Юпитеръ по римскимъ сказаніямъ превращался въ дракона и проч. То, что существенно отличаетъ эти языческія сказанія о воплощеніяхъ отъ христіанскаго ученія о воплощеніи, состоитъ въ слѣдующемъ: 1) Всѣ эти воплощенія не могутъ быть названы въ собственномъ и строгомъ смыслѣ воплощеніями. Формы, въ которыя фантазія язычника воплощала свои божества—эфемерныя, призрачныя формы, въ которыя божества

облекались лишь на извѣстное опредѣленное время для совершенія того или другаго дѣйствія, которыя потомъ сбрасывались, какъ скоро кончалась извѣстная роль, сыгранная тѣмъ или другимъ божествомъ. Этотъ докетизмъ не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ, гдѣ воплощеніе понимается какъ дѣйствительное реальное единеніе божества съ человѣчествомъ въ лицѣ Богочеловѣка. 2) Христіанство указываетъ на воплощеніе Сына Божія, какъ на единственный фактъ. Языческія божества, и въ томъ числѣ Вишну, воплощаются не однажды, а десятки разъ, вплощаются въ различныхъ видахъ,—не въ человѣческомъ только и не ради только спасенія человѣка, но для разнообразныхъ цѣлей, не только нравственныхъ, но и космическихъ, относящихся до устройства и образованія міра. Что касается индійскаго сказанія о воплощеніи Вишну въ образѣ Кришны,—причемъ воплощеніе мотивируется нравственными цѣлями, и въ лицѣ героя изображается идеально нравственная личность: то это сказаніе, какъ признаютъ ученые, не есть плодъ одной индійской фантазіи. Нѣкоторые ученые (напр. Бентли) относятъ происхожденіе легенды о. Кришнѣ къ 600 годамъ нашего счисленія и думаютъ, что она составляетъ подражаніе и грубое искаженіе Евангельскихъ сказаній о лицѣ І. Христа, посредствомъ котораго брамины желали отмонить туземцевъ отъ принятія христіанства, принесеннаго миссіонерами изъ Западной Азіи. Во всякомъ случаѣ достовѣрно извѣстно то, что культъ Кришну развился въ Индіи не раньше 5-го вѣка по Р. Хр., когда въ Индію были уже занесены христіанскіе идеи.

Что разсказъ о воплощеніи Кришну въ нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ подробностяхъ скопированъ съ евангельскихъ сказаній о лицѣ І. Христа, это не подлежитъ сомнѣнію.

Но сперва скажемъ объ индійской троичности. Съ ученіемъ о Брамѣ, Вишну и Сивѣ,—представителяхъ сохраняющей, разрушающей и вмѣстѣ обновляющей силъ, браманы соединяли высшій смыслъ о трехъ главнѣйшихъ міровыхъ процессахъ или формахъ раскрытія Божественной жизни во вселенной. Такъ какъ „возникновеніе,—продолженіе и увяданіе“ составляютъ три необходимыя момента въ развитіи какъ общей жизни вселенной, такъ и частныхъ явленій природы, то браманы смотрѣли на нихъ какъ на различныя ступени проявленія божественнаго міроваго начала, отъ вѣчности существующаго. Та-

кимъ образомъ это воззрѣніе кромѣ самаго внѣшняго сходства не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ о троичности лицъ въ божествѣ, потому что въ основаніи его лежитъ пантеистическое представленіе о божествѣ, какъ всеобщей міровой силѣ, и о троякой формѣ обнаруженій его въ мірѣ внѣшнемъ.

Высочайшее божество здѣсь представлялось не личнымъ безконечнымъ духомъ (чему научило насъ христіанство), — не самостоятельнымъ премірнымъ существомъ, а таинственнымъ непостижимымъ началомъ, которое сокрыто въ мірѣ, одушевляетъ и проникаетъ вселенную, внутренно-присущею и неотдѣлимою отъ міра сущностію. Поэтому представленіе о проявленіи божественной сущности въ мірѣ подъ тремя главнѣйшими формами или видами — подъ видомъ Брамы, Вишну и Сивы — не имѣетъ здѣсь того значенія, которое въ христіанствѣ соединяется съ ученіемъ о трехъ лицахъ единаго Божественнаго существа. Брама, Вишну и Сива — не личности, а только проявленія общей божественной жизни. Подобно тому какъ умъ, воля и чувство служатъ проявленіями души человѣка, такъ душа міра обнаруживается въ трехъ силахъ: вотъ формула браманскаго ученія о Тримурти. Строго говоря къ этому ученію больше приложимо названіе четверицы, нежели троицы, потому что Брама, Вишну и Сива — служатъ проявленіями отъ вѣка сокровеннаго, незримаго, неосязаемаго, неуловимаго, неизобразимаго и невыразимаго словомъ начала, которое въ нѣкоторыхъ мѣстахъ индійскихъ свящ. книгъ—въ Ведахъ называется Парабрамою въ отличіе отъ Брамы. Поэтому никакъ нельзя признать въ браманскомъ ученіи о троичности первоисточника, изъ котораго будто бы впослѣдствіи путемъ разнообразныхъ преобразованій и видоизмѣненій выработано христіанское ученіе о Троицѣ, какъ думаютъ раціоналисты. Скорѣе въ этомъ ученіи слѣдуетъ признать выраженіе натуралистическихъ воззрѣній арійскаго язычества, общихъ болѣе или менѣе и другимъ народамъ этого племени. И напрасно старая раціоналистическая критика слишкомъ поражалась индійскою троичностью, находя въ ней значительное сходство съ однимъ изъ основныхъ и отличительныхъ догматовъ христіанства.

Переходимъ къ ученію индійцевъ о воплощеніяхъ и въ част-

ности къ воплощенію Кришны. Мы сказали, что здѣсь очевидны прямые заимствованія изъ христіанства. Вотъ доказательства. Уже самое названіе Кришны представляетъ нѣкоторое созвучіе съ именемъ Христа. Онъ производится изъ царскаго рода, представляется рожденнымъ отъ Божественной матери. Рожденіе его привѣтствуется хоромъ небесныхъ духовъ, какъ явленіе въ міръ бога Вишну. Дѣтство его обставляется разнаго рода опасностями и чудесами. Едва Кришна явился на свѣтъ, какъ начинается рядъ преслѣдованій, отъ которыхъ онъ спасается чудеснымъ образомъ. Родной дядя покушался на жизнь его и онъ принужденъ былъ бѣжать съ отцомъ своимъ въ пустыню, гдѣ воспитался въ кругу пастуховъ, которые признали въ немъ необыкновенное явленіе. Не разъ онъ чудеснымъ образомъ возносился на небо и оттуда свидѣтельствовалъ о себѣ, какъ о сынѣ Брамы, Вишну и Сивы. Когда Кришна достигаетъ зрѣлаго возраста, для него начинается періодъ борьбы. Онъ борется за правду, сокрушаетъ голову змія, который и въ индійской миѳологіи представляется символомъ зла, и наконецъ погибаетъ трагическою смертію, раненый въ ногу стрѣлою охотника.

Въ настоящее время въ индійскихъ территоріяхъ, находящихся подъ непосредственнымъ владычествомъ Англіи (за исключеніемъ вассальныхъ государствъ), находится 140,500,000 послѣдователей браманскаго ученія; 41,000,000 магометанъ; 3,000,000 буддистовъ; 896,658 христіанъ; 5,000,000 сторонниковъ разныхъ мелкихъ религіозныхъ сектъ и около 500,000 человѣкъ, религія которыхъ неизвѣстна. („Цер. Вѣст." 1878г. №29). Изъ индійскихъ божествъ особенною популярностью пользуется божество Вишну. Поклониться хоть разъ въ жизни его знаменитому святилищу, находящемуся въ Бенгаліи, составляетъ непремѣнное желаніе всякаго правовѣрнаго индуса. Толпы людей всѣхъ возрастовъ спѣшатъ въ концѣ мая къ берегамъ Бенгальскаго залива, чтобы принести посильную жертву грубому идолу и омыться въ священныхъ водахъ сосѣднихъ озеръ. Если браманизмъ устоялъ до нашего времени, то лишь благодаря тому изумительному консерватизму, которымъ обладаетъ Индія. Нельзя не замѣтить однакоже, что въ послѣднее время, особенно съ тѣхъ поръ какъ англичане завладѣли Индіею, консерватизмъ индійцевъ въ отношеніи къ своей языческой религіи—къ браманству—значительно

ослабѣлъ, по крайней мѣрѣ въ извѣстной части народа. Послѣ того какъ рушились преграды, отдѣлявшія Индостанъ отъ христіанскаго міра, и въ эту страну открытъ широкій доступъ европейцамъ съ ихъ цивилизаторскими идеями,—тамошнее язычество подъ наплывомъ этихъ идей замѣтно начало разлагаться. Въ средѣ современныхъ индійцевъ существуетъ значительное число приверженцевъ такъ называемой „Молодой Индіи," т. е. партіи, состоящей преимущественно изъ молодаго поколѣнія и стремящейся къ преобразованію своей старой религіи. Нельзя не пожалѣть только о томъ, что европейцы вмѣстѣ съ цивилизаторскими идеями занесли въ Индію массу скептическихъ и раціоналистическихъ идей, которыя замѣтнымъ образомъ отражаются на упомянутой реформаторской партіи. Партія эта, подобно японскимъ либераламъ, заключаетъ въ себѣ значительную часть людей, не вѣрующихъ ни въ какую религію и одинаково скептически относящихся какъ къ браманству, такъ и къ христіанству, и ко всѣмъ вообще существующимъ системамъ религіи. Болѣе вѣрующіе изъ ея представителей, чувствуя несостоятельность теперешней браманской религіи, стремятся къ ея преобразованію. Но и они не обнаруживаютъ готовности подчиниться благотворному вліянію христіанства, но мечтаютъ о возстановленіи первобытной религіи Ведъ. Одинъ изъ предводителей этой партіи—индійскій браминъ Кешубъ-Шундеръ. Онъ провозгласилъ въ качествѣ основныхъ и руководящихъ своихъ цѣлей: 1) возстановленіе въ Индіи первоначальной чистой религіи Ведъ; 2) устраненіе всѣхъ видовъ идолопоклонства, чтобъ никакой человѣкъ, никакое низшее его существо, никакая тѣмъ болѣе бездушная вещь не считались божествомъ или подобіями божества или воплощеніемъ его. Этотъ индійскій реформаторъ нѣсколько лѣтъ назадъ говорилъ рѣчь въ Лондонѣ предъ многочисленнымъ собраніемъ слушателей, которая появилась потомъ въ печати подъ заглавіемъ: „Іисусъ Христосъ, Европа и Азія". Вотъ что между прочимъ заявилъ этотъ индійскій реформаторъ: „Духъ христіанства успѣлъ проникнуть все индійское общество. Мы дышемъ, мыслимъ, чувствуемъ, живемъ и движемся въ христіанской атмосферѣ. Благодаря вліянію воспитанія и обученія, руководимыхъ христіанами—европейцами, наши туземцы постепенно просвѣщаются и нравственно улучшаются. Наши касты и идолопоклонство приходятъ въ упадокъ; вліяніе жрецовъ упадаетъ,

капища ихъ во многихъ мѣстахъ остаются безъ посѣтителей и даже разрушаются". Но въ тоже время онъ заявилъ, что цѣль его партіи состоитъ не въ томъ, чтобъ ввести въ Индію Христіанскую религію, но въ томъ, чтобы возстановить первоначальную религію индійцевъ въ томъ ея видѣ, какъ она излагается въ Ведахъ. Сторонники этой реформаторской партіи въ Индіи чувствуютъ рѣшительное безсиліе противостать могущественному вліянію христіанства, сознаютъ несравнимое превосходство его надъ язычествомъ и дѣлаютъ нѣчто подобное тому, что дѣлали неоплатоники временъ Юліана-отступника, стремившіеся къ преобразованію язычества по духу христіанства. Стараясь найдти и указать въ Ведахъ, путемъ идеализированія ихъ содержанія, самое чистое и возвышенное ученіе о верховномъ существѣ, чуждое якобы всякой примѣси многобожія, открыть въ нихъ самыя широкія начала гуманности и общечеловѣческой нравственности и проч., они,—помимо можетъ быть собственнаго сознанія,—проводятъ въ свое общество вовсе не индійскія, а христіанскія воззрѣнія и тѣмъ самымъ подготовляютъ путь къ его болѣе успѣшному вліянію въ средѣ своихъ соотечественниковъ.

II.

Буддизмъ явился въ Индіи приблизительно, какъ полагаетъ большинство ученыхъ изслѣдователей, въ промежутокъ времени между VI и V вѣк. до Р. Х. Время это представляетъ одну изъ замѣчательнѣйшихъ эпохъ въ исторіи древняго язычества. Приблизительно около этого времени во всѣхъ почти главнѣйшихъ центрахъ языческаго Востока обнаруживалось какое-то религіозное броженіе, недовольство существующими религіями и стремленіе къ ихъ преобразованію. Въ этотъ приблизительно періодъ положено было основаніе четыремъ главнѣйшимъ системамъ восточнаго язычества: Конфуціанству, Доасизму, Буддизму и Парсизму. Самая жизнь и дѣятельность основателей этихъ системъ: Конфуція Лао-тзы, Зороастра и Будды, падаютъ на этотъ періодъ. Поэтому, между прочимъ, нѣкоторые изслѣдователи называютъ означенный промежутокъ времени рели-

гіозно-реформаторскою эпохою въ исторіи древняго язычества [1]). Но вслѣдствіе неполноты историческихъ данныхъ относительно этой эпохи, трудно уловить или прослѣдить ту внутреннюю связь, которая объединяла въ это время восточный языческій міръ въ его религіозныхъ стремленіяхъ и ту общую внутреннюю причину, которая одновременно вызывала религіозныя броженія въ разныхъ странахъ Востока. Болѣе извѣстныя изъ всемірной исторіи событія, относящіяся къ этому времени, мало проливаютъ свѣта на тогдашнюю внутреннюю жизнь восточныхъ народовъ и особенно на ихъ религіозную жизнь. Извѣстно, что въ промежутокъ времени между VI и V вѣками до Р. Хр. древній греческій міръ достигъ уже высокой степени образованности, имѣлъ знаменитыхъ философовъ и славныхъ поэтовъ, вообще стоялъ въ культурномъ отношеніи гораздо выше восточнаго міра. Это обстоятельство давало поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ [2]) предполагать, что всѣ вообще религіозно-философическія системы восточнаго язычества, и въ томъ числѣ Буддизмъ, возникли подъ вліяніемъ идей греческой философіи. Но независимо отъ того, что вліяніе греческой философіи на Индію и особенно на Китай въ описываемую эпоху подлежитъ сильному сомнѣнію и во всякомъ случаѣ не доказано твердыми историческими данными,—самое это вліяніе едва ли могло породить на Востокѣ то, что ему приписывается. Если на своей собственной родинѣ греческая философія не имѣла существеннаго вліянія на преобразованіе народной религіи, то какимъ образомъ она могла вызвать религіозно-реформаторскія стремленія на Востокѣ и породить тамъ цѣлый рядъ своеобразныхъ религіозныхъ системъ? Болѣе вѣроятнымъ представляется вліяніе древняго гебраизма на возбужденіе религіозно-реформаторскихъ стремленій въ древне-языческомъ мірѣ. Пребываніе евреевъ въ Египтѣ и потомъ въ Вавилонѣ не могло пройдти совершенно безслѣдно для религіознаго просвѣщенія языческаго міра. Евреи, кромѣ того, въ теченіи своей исторической жизни приходили въ столкновеніе съ разными языческими народами, преимущественно восточными, и трудно допустить, чтобъ при этомъ они не обмѣнивались съ послѣдними своими религіозными идеями. Ихъ возвышенная религія, чуждая тѣхъ суевѣрій, какими полны были

---

[1]) *Sucker*,—„Buddha und Christus“ въ „Beweis des Glaubens“ 1877

[2]) Проф. *Васильевъ* „Религіи Востока“.

языческія религія, не могла у лучшихъ людей изъ среды язычниковъ не оставлять впечатлѣнія крайней неудовлетворительности своихъ народныхъ религій и не пробуждать стремленій къ ихъ улучшенію. Какъ бы ни было впрочемъ, несомнѣнно, что Буддизмъ представляетъ одну изъ самыхъ замѣчательныхъ попытокъ въ древне-языческомъ мірѣ къ реформированію языческой религіи.

Главная особенность его въ отличіе отъ всѣхъ другихъ языческихъ системъ состоитъ въ томъ, что онъ стремится стать выше національностей. Тогда какъ всѣ прочія языческія религіи въ своей національности, въ своемъ соотвѣтствіи народному духу и характеру, поставляютъ свое главное достоинство и свою главную гордость; Буддизмъ считаетъ своимъ назначеніемъ быть универсальною религіею и питаетъ надежду, что придетъ время, когда ему послѣдуютъ всѣ народы земли. Другая особенность Буддизма, вытекающая впрочемъ изъ первой, состоитъ въ громадной численности его послѣдователей и распространенности ихъ въ разныхъ странахъ. Между тѣмъ какъ другія языческія религіи привязаны были большею частію только къ тѣмъ странамъ, гдѣ онѣ возникли, и ихъ распространеніе въ другихъ странахъ было болѣе или менѣе незначительно, Буддизмъ далеко перешагнулъ за предѣлы своей первоначальной родины—Индіи. Онъ распространился въ Китаѣ, Манчжуріи, Монголіи, въ Тибетѣ, въ Японіи, на островѣ Цейлонѣ, въ Аннамскомъ и Сіамскомъ королевствѣ, въ Бирманской имперіи, на Малайскихъ островахъ; проникъ на сѣверъ—въ Сибирь и въ восточныя окраины Россіи. Послѣдователи его разбросаны въ настоящее время на пространствѣ отъ 65° до 165° восточной долготы и отъ 60° сѣверной широты до экватора. Число его поклонниковъ по приблизительнымъ численіямъ статистики въ настоящее время простирается до 400 милліоновъ. Замѣчательно также то, что какъ первоначальное распространеніе Буддизма, такъ и дальнѣйшее совершалось не посредствомъ кровавыхъ войнъ, а мирнымъ путемъ. Въ этомъ Буддизмъ выгодно отличается отъ Ислама, распространеніе котораго совершалось при содѣйствіи огня и меча.

Какъ ни важно было бы имѣть точныя и достовѣрныя свѣдѣнія о личности основателя такой выдающейся въ кругу языческихъ системъ религіи, какъ Буддизмъ, однако такихъ свѣдѣній добыто, не смотря на самыя тщательныя изслѣдованія

ученыхъ, весьма не много. Большинство изслѣдователей не сомнѣвается въ дѣйствительномъ существованіи Будды, котораго буддисты признаютъ основателемъ своей религіи, но единогласно признаютъ, что о жизни, дѣятельности, равно какъ и о самомъ ученіи Будды, сохранилось самое незначительное количество болѣе или менѣе достовѣрныхъ данныхъ. Насколько сбивчивы и противорѣчивы преданія самихъ буддистовъ о жизни Будды, видно уже изъ тѣхъ громадныхъ разногласій, которыя оказываются въ этихъ преданіяхъ по вопросу о времени его жизни и дѣятельности. Разности здѣсь оказываются не только въ годахъ, но въ цѣлыхъ столѣтіяхъ и даже тысячелѣтіяхъ. Южные буддисты, напримѣръ живущіе на островѣ Цейлонѣ, въ Бирманской имперіи, въ Сіамскомъ королевствѣ и др., относятъ жизнь и дѣятельность Будды къ 5-му в. до нашей эры. Сѣверные буддисты (наприм. жители Тибета) относятъ появленіе Будды за 30 вѣковъ до нашей эры (2422—2959 г.). Въ Китаѣ, Монголіи и въ Японіи существуютъ свои лѣтосчисленія. Тамъ годъ рожденія Будды относится то къ 10-му, то къ 14 вѣку до Р. Х. (950, 949, 1375 г.). Такія непримиримыя разности въ лѣтосчисленіяхъ ясно указываютъ на полуисторическое и полумиѳическое значеніе личности Будды. Основатель Буддизма принадлежитъ къ числу тѣхъ полумиѳическихъ героевъ языческой древности, слава которыхъ росла по мѣрѣ развитія религіознаго уваженія къ нимъ въ послѣдующихъ поколѣніяхъ ихъ учениковъ, необыкновенное величіе которыхъ фантазія ихъ поклонниковъ силилась выразить не только легендарною миѳологіею,но и баснословною хронологіею. Цифры годовъ ихъ древности возрастали по мѣрѣ возрастанія суевѣрнаго чествованія ихъ со стороны поклонниковъ и по мѣрѣ желанія ихъ придать своей религіи авторитетъ возможно большей древности. Большинство ученыхъ изслѣдователей относитъ время жизни Будды приблизительно къ 6-му или 5-му вѣку до Р. Хр., колеблясь между 543 и 477-мъ годомъ до Р. Хр. въ опредѣленіи года рожденія Будды. Но и это лѣтосчисленіе не признается несомнѣннымъ въ кругу ученыхъ спеціалистовъ. Такъ напр. извѣстный нашъ отечественный оріэнталистъ проф. Васильевъ не находитъ достаточныхъ основаній относить начало Буддизма даже до начала нашей христіанской эры.

Жизнь Будды во всѣхъ буддистскихъ сочиненіяхъ окружена

множествомъ крайне фантастическихъ и чудовищныхъ легендъ, такъ что нѣтъ почти никакой возможности вылущить изъ нихъ историческое зерно. Съ особенною подробностью она описывается въ буддистскихъ сочиненіяхъ, извѣстныхъ подъ названіемъ „Lalita Vistara“ и „Abhinischkramana Sûtra“ (переводъ B e a l—я). Мы могли бы уволить себя отъ труда передавать эти легендарныя сказанія о жизни буддійскаго пророка, если бы въ нихъ не мерещилось нѣкоторымъ изъ новѣйшихъ тенденціозныхъ изслѣдователей (Ренанъ, Кеппенъ и друг.) мнимое сходство съ евангельскими повѣствованіями о жизни Іисуса. Послѣднее обстоятельство обязываетъ насъ съ нѣкоторою подробностію передать главнѣйшія черты жизни и дѣятельности Будды.

Въ этихъ легендахъ Буддѣ приписывается предсуществованіе въ небесной области до земной жизни, которое однако же имѣетъ совсѣмъ не то значеніе, которое соединяется съ христіанскимъ понятіемъ о предвѣчномъ бытіи Сына Божія. По буддійскому ученію о переселеніи душъ всѣ люди до своего рожденія на землѣ обитали въ небесныхъ сферахъ. Въ этомъ смыслѣ буддійскія легенды усвояютъ и Буддѣ небесное предсуществованіе до его появленія на землѣ и отличаютъ только по причинѣ и по цѣли земное рожденіе Будды отъ прочихъ человѣческихъ рожденій. Тогда какъ другія небесныя существа, по буддійскому ученію, посылаются съ неба на землю за свои вины, Будда не былъ причастенъ никакой винѣ, но по собственному желанію низшелъ на землю, изъ состраданія къ бѣдствіямъ человѣчества и съ цѣлію освободить его отъ земныхъ золъ. Буддисты насчитываютъ впрочемъ много Буддъ, кромѣ основателя Буддизма. Обитатели небесныхъ сферъ, которые называются у буддистовъ богами (dêvas), могутъ вообще добровольно дѣлаться людьми. Когда какой нибудь изъ этихъ кандидатовъ на достоинство Будды (Baddisatvas) пожелаетъ сойти на землю, его небесный блескъ начинаетъ блѣднѣть; по этому признаку прочіе небожители узнаютъ о намѣреніи своего собрата и способствуютъ приготовленію обитателей земли къ принятію Будды. Основатель буддизма не считается у буддистовъ ни первымъ, ни послѣднимъ Буддою; и послѣ него, по ихъ вѣрованіямъ, черезъ нѣсколько тысячелѣтій долженъ сойдти съ неба новый Будда, съ цѣлію избавить міръ отъ зла.

Тотъ Будда, который основалъ буддизмъ, долженъ былъ родиться на землѣ въ семействѣ изъ царскаго рода Кшатріевъ. Обитатель небесной сферы (Dêva) долгое время тщетно искалъ царской фамиліи, достойной этой чести, потому что эта фамилія должна была имѣть 60 отличительныхъ свойствъ. Между прочимъ требовалось,

чтобы всѣ цари этой фамиліи были очень религіозны, чтобы супруги ихъ отличались красотою, юноши ихъ — своими познаніями, всѣ члены ихъ рода не должны были даже подумать о томъ, чтобы умертвить какое нибудь животное и вообще лишить жизни живое существо; они должны быть весьма щедролюбивы, особенно въ отношеніи къ благочестивымъ нищимъ,— принадлежать къ самымъ знаменитымъ и богатымъ фамиліямъ, происходить отъ совершенно чистаго племени и т. д. Мать Будды, по буддистскимъ сочиненіямъ, должна была имѣть кромѣ того еще 32 признака особаго рода. Она должна была отличаться чрезвычайною религіозностію, безукоризненно добродѣтельною жизнію и совершеннѣйшею красотою; отъ нея не требовалось дѣвство, но до рожденія Будды она не могла имѣть ни одного дитяти и проч. Послѣ долгаго времени наконецъ находится царская фамилія, удовлетворяющая всѣмъ этимъ условіямъ. Это были царь Суддгодана (Suddhôdana) и его супруга Майя изъ фамиліи Сакіа, жившіе въ Капилавастѣ (не существующемъ уже съ давнихъ поръ городѣ, находившемся въ округѣ Audh). По взаимному согласію они рѣшились въ одну ночь воздержаться отъ брачнаго ложа. Въ эту ночь сошелъ съ неба Bodhisatva и вошелъ въ правый бокъ царицы Майи. Во время его схожденія съ неба необычайный свѣтъ озарилъ все міровое пространство и шестикратно потряслась земля. Майя видѣла въ эту ночь сонъ, будто бѣлый слонъ, съ шестью клыками и головою окрашенною цвѣтомъ яхонта, спустился съ небесныхъ высотъ и вошелъ въ ея правый бокъ. Этотъ сонъ, по объясненію брамановъ, предвѣщалъ ей рожденіе отъ нея святаго дитяти. Но одинъ мудрый старецъ, по имени Асита (Asita), погрузившись въ болѣе глубокія размышленія по поводу чудеснаго свѣта и землетрясенія, призналъ въ нихъ знаменіе того, что въ эту ночь сошелъ съ неба Будда, чтобы родиться человѣкомъ. Одинъ изъ обитателей неба (Dêva) возвѣщаетъ духамъ подземнаго міра, что они теперь должны молиться о томъ, чтобы родиться на землѣ, такъ какъ Bodhisatva сдѣлался человѣкомъ съ цѣлію избавить людей отъ зла. Тѣ изъ этихъ духовъ, которые пріобрѣли заслуги въ теченіе своихъ прежнихъ перерожденій, получили теперь свѣтлыя тѣла и родились на землѣ, въ сосѣдствѣ съ Капилавастою. Теперь настало время также для переселенія въ небесныя сферы тѣхъ изъ людей, которые заслужили это во время своихъ перерожденій. Между тѣмъ не замедлила обнаружиться беременность Майи. Небесные духи (Dêvas) употребляли особенныя мѣры заботливости, чтобы предохранять ее отъ всѣхъ болѣзней и отъ всѣхъ злыхъ вліяній. Она родила дитя во время прогулки по прекрасному саду, подъ великолѣпнымъ вѣтвистымъ деревомъ. Рожденіе Будды сопро-

вождалось также необычайными знаменіями. Чудесный свѣтъ распространился по всѣмъ небеснымъ сферамъ, объялъ землю и преисподнюю; подземные духи съ удивленіемъ спрашивали, что это означаетъ. Богъ Индра приноситъ тонкую одежду для дитяти; четыре стража священной горы Меру (Mahâradschas) повиваютъ младенца пеленами и привѣтствуютъ людей съ радостнымъ событіемъ. Само дитя говоритъ, что это его послѣднее рожденіе, что послѣ этого оно уже не войдетъ въ материнское лоно для рожденія на землѣ, что оно достигло послѣдней цѣли своего бытія, сдѣлалось Буддою. Новорожденный чудеснымъ образомъ восхищается на небо, дѣлаетъ 7 шаговъ по каждой небесной сферѣ и на каждомъ шагу подлѣ его стопы выростаетъ цвѣтъ. Служебные духи устремляютъ взоры къ водѣ, когда родилось чудесное дитя, и нигдѣ не находятъ ея. Между тѣмъ предъ глазами матери мгновенно являются два великолѣпныхъ пруда: одинъ съ холодною, другой съ горячею водою; оба они смѣшиваются, чтобы обмыть тѣло новорожденнаго на золотомъ сѣдалищѣ, устроенномъ богами. Когда царю Суддгоданѣ сообщено было радостное извѣстіе о рожденіи необыкновеннаго дитяти, онъ призываетъ придворныхъ браминовъ, чтобы они предсказали будущее новорожденнаго, такъ какъ на его тѣлѣ усмотрѣно было 32 признака великаго человѣка. Къ числу этихъ признаковъ между прочимъ принадлежатъ:совершенно плоскія ступни, подъ ступнями 1000 прекрасныхъ ясно видимыхъ кольцеобразныхъ знаковъ; остроконечные, длинные пальцы; круглыя гладкія пятки; золотистые волосы, длинныя и широкія кости; совершенная пропорціональность всѣхъ частей тѣла; 40 продолговатыхъ зубовъ; длинный, подвижной, красный языкъ; голубые глаза и т. дал. Брамины объяснили, что такое дитя, если оно изберетъ свѣтское состояніе, будетъ властителемъ міра (Tchakravartin); если же оно изберетъ духовное званіе, то будетъ Буддою, т. е. „озареннымъ“, достигшимъ до полнаго познанія. Но вышеупомянутый мудрый и святой старецъ Асита опредѣленно предсказываетъ, что новорожденный не будетъ свѣтскимъ властителемъ; онъ своею божественною мудростью проникнетъ во всѣ тайны прошедшаго, настоящаго и будущаго и будетъ въ состояніи возвѣстить людямъ новый законъ и освободить всѣ живыя и дышащія существа отъ скверны страстей и суетныхъ заботъ. Самъ Асита выражаетъ при этомъ грустное убѣжденіе, что онъ не доживетъ до времени учительства Будды и поэтому еще не освобожденъ отъ переселеній. Дитяти дается имя Сиддарта (Siddharta), т. е. совершенное счастье.

Мы остановились съ нѣкоторою подробностію на изложеніи легендъ о рожденіи Будды для того, чтобы читатели сами могли судить,дѣйстви-

тельно ли въ этихъ легендахъ находятся настолько сильные пункты соприкосновенія съ исторіею дѣтства Іисуса, чтобы они давали достаточное основаніе для мнѣній о заимствованіи чего нибудь со стороны христіанства отъ буддизма. Если въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ пунктахъ буддійскихъ сказаній встрѣчается нѣкоторое отдаленное и притомъ чисто внѣшнее сходство съ христіанскимъ ученіемъ о рожденіи Спасителя, какъ напр. въ сказаніяхъ о предсуществованіи Будды на небѣ до земнаго рожденія, о его чудесномъ рожденіи безъ сѣмени, о привѣтствіи его рожденія небесными существами, объ Аситѣ (буддійскомъ Симеонѣ), провидѣвшемъ въ Буддѣ избавителя и т. под.,—то въ цѣлой связи своей и по всему своему духу эти сказанія о рожденіи буддійскаго пророка всецѣло отличаются отъ евангельскаго описанія Виѳлеемскаго рожденія. Что напримѣръ можетъ отстоять дальше другъ отъ друга по своему духу, какъ рожденіе буддійскаго пророка, обставленное всею роскошью царскаго двора, и смиренное рожденіе нашего Спасителя въ виѳлеемской пещерѣ? Что рѣзче можетъ выражать всю глубину различія буддійскаго формализма во взглядѣ на искупленіе отъ христіанскаго воззрѣнія на этотъ вопросъ, какъ увѣренность „буддійскаго Симеона", что онъ не будетъ освобожденъ отъ перерожденій, потому только, что не доживетъ до выступленія Будды на поприще учительства?—Слѣдя далѣе за жизнью Будды, буддійскія сочиненія разсказываютъ, что мать его умерла на 7-й день по рожденіи его. Послѣ этого заботы о немъ поручены были другой женѣ царя Суддгоданы (поимени Mahapradischâpati); для питанія его къ нему было приставлено 32 кормилицы; на восьмомъ году его жизни для обученія его избранъ ученѣйшій браминъ (Visvamitra), но этотъ учитель такъ поражался превосходствомъ знаній юнаго царевича предъ собственными, что невольно преклонялся предъ нимъ и молился ему. Для обученія царевича гимнастикѣ и атлетическому искусству избранъ былъ другой учитель, но царевичъ заявилъ, что онъ самъ научится этого рода искусствамъ. На двѣнадцатомъ году онъ облегчилъ страданія раненой птицы, подстрѣленной на охотѣ однимъ изъ его родственниковъ, и воспротивился выдать ее охотнику, указавъ при этомъ на свое назначеніе быть защитникомъ всѣхъ живыхъ существъ. Въ другой разъ, при видѣ мученій, которымъ подвергаются животныя и люди при воздѣлываніи полей, Будда такъ былъ тронутъ этимъ, что заключился въ уединеніе и, сидя подъ деревомъ съ скрещенными ногами, долго размышлялъ о мученіяхъ и тягостяхъ жизни. Сила его сострадания проявлялась при этомъ въ такомъ экстазѣ, что даже пролетавшіе мимо его птицы (Rischis) останавливались въ своемъ полетѣ и преклонялись предъ нимъ, какъ предъ великимъ святымъ; отъ его тѣла исходилъ такой блескъ, что и отецъ его Судгодана

съ благоговѣніемъ преклонился предъ своимъ сыномъ, когда нашелъ его въ уединеніи. Впрочемъ Будда не вдругъ достигъ совершенной святости. Когда ему исполнилось 19 лѣтъ, отецъ построилъ ему три дворца и началъ озабочиваться прісканіемъ ему жонъ. Будда имѣлъ три жены. Первую изъ нихъ (по имени Гопà—Gopa) онъ пріобрѣлъ посредствомъ блестящей побѣды, достигнутой имъ на одномъ турнирѣ—состязаніи въ стрѣльбѣ. Въ одномъ изъ мѣстныхъ индійскихъ храмовъ хранился, какъ древняя святыня, замѣчательный лукъ, котораго никто не могъ натянуть изъ современниковъ. Будда же преодолѣлъ эту трудность и за то получилъ руку своей первой жены. Кромѣ нея онъ имѣлъ еще двѣ жены и 60,000, по другимъ буддійскимъ сказаніямъ, 87,000 или 100,000 наложницъ. По всѣмъ вообще буддійскимъ сказаніямъ со времени своей женитьбы онъ жилъ пышно по обычаямъ восточнаго двора, — имѣлъ свой гаремъ, хотя послѣдній очевидно до крайности преувеличенъ въ фантастическихъ выше приведенныхъ числахъ.

Но на 29-мъ году Будда начинаетъ испытывать внутреннее безпокойство; его задумчивость и уединенныя прогулки изъ своего дворца начинаютъ безпокоить его отца, чтобы при видѣ человѣческихъ бѣдствій не омрачилось удовольствіе его свѣтской жизни и чтобы онъ не промѣнялъ царскій дворецъ на уединеніе пустынной жизни. Отецъ приказалъ поэтому, чтобы предъ выѣздами Будды изъ дворца на пути его по возможности устранялось все, что могло бы принцу подать поводъ къ печальнымъ размышленіямъ. Но судьба устроила иначе. Во время одной изъ своихъ обычныхъ прогулокъ, увидѣвъ старика съ согнутою спиною и плѣшивою головою, Будда спросилъ своего возницу, такимъ ли родился этотъ человѣкъ. Возница отвѣчалъ: нѣтъ; онъ теперь только сталъ старикомъ, а прежде и онъ былъ молодъ и свѣжъ. Далѣе Будда спросилъ возницу: общій ли это законъ, что люди дѣлаются старыми и теряютъ свои силы и послѣдуетъ ли и съ нимъ самимъ тоже самое? Служитель отвѣчалъ: да, богатый и бѣдный всѣ къ этому назначены; все, что живетъ, должно испытать этотъ жребій. Отвѣты эти такъ опечалили Будду, что онъ приказалъ возницѣ ѣхать назадъ, имѣя въ виду размыслить получше въ уединеніи, какимъ образомъ онъ могъ бы избѣжать этого зла—старости. При двухъ другихъ своихъ прогулкахъ Будда увидѣлъ больнаго и мертваго и опять обращается къ своему возницѣ съ подобными вопросами, какъ при видѣ старика. Эти наивные вопросы, обличающіе странную несвѣдущность почти 30 лѣтняго принца находятся въ противорѣчіи съ вышеприведенными буддійскими разсказами о необычайной мудрости Будды и его чудесномъ знаніи. Но здѣсь очевидно имѣется въ виду выставить на видъ, какъ Будда

постепенно больше и больше проникался сочувствіемъ къ человѣческимъ бѣдствіямъ, при встрѣчѣ ихъ въ дѣйствительной жизни. Во время четвертой своей прогулки онъ видитъ нищаго аскета, и возница описываетъ ему, какъ этотъ человѣкъ постоянно упражняется въ добродѣтели, избѣгаетъ всего злаго, обуздываетъ свои страсти, со всѣми людьми живетъ въ мирѣ, ничего не умерщвляетъ и полонъ сочувствія ко всѣмъ. Затѣмъ Будда вступаетъ въ разговоръ съ нищимъ аскетомъ и этотъ самъ объясняетъ ему, что цѣль его добровольнаго нищенства состоитъ въ томъ, чтобы найдти для себя избавленіе и ничего больше не желать какъ только благодѣтельствовать всѣмъ существамъ и никому не вредить. На вопросъ Будды: какое требуется приготовленіе для этого состоянія, нищій отвѣчаетъ: кто въ состояніи ничего злаго не помышлять и не дѣлать, считать все видимое за непостоянное и благодѣтельствовать всѣмъ существамъ, тотъ можетъ сдѣлаться нищенствующимъ аскетомъ. Будда поклонился нищему и послѣ разговора съ нимъ рѣшился покинуть царство, оставить свой дворецъ и заключиться въ лѣсномъ уединеніи, чтобы достигать здѣсь Нирваны (Nirvâna)—разсѣянія всѣхъ страстей и пожеланій. Онъ открылъ отцу свое намѣреніе; но послѣдній, имѣя въ виду предоставить современемъ сыну свое могущественное царство, отговариваетъ его, при чемъ указываетъ ему на то, что еще будетъ время, когда онъ можетъ исполнить свое намѣреніе, именно по достиженіи старческаго возраста; теперь же совѣтуетъ ему наслаждаться жизнію. Будда не убѣдился однакоже этимъ совѣтомъ отца и сказалъ: кто дошелъ до познанія ничтожества, тотъ возможно скорѣе долженъ бѣжать изъ дома, какъ изъ душной темницы. Отецъ Будды высказывалъ при этомъ браманскій взглядъ на аскетическую жизнь; законодательствомъ Ману не требовалось, чтобы человѣкъ въ такіе молодые годы посвящалъ себя этой жизни и примѣры такого ранняго подвижничества составляли до этого времени въ Индіи нѣчто необыкновенное. Будда перешагнулъ въ этомъ случаѣ брамаизмъ. Не смотря даже на принудительныя мѣры, принятыя его отцемъ къ удержанію его, онъ тайно ночью убѣжалъ изъ дворца, при чомъ невидимыя существа навели такой глубокій сонъ на его женъ, что ни одна изъ нихъ не проснулась во время его ухода. Вѣрный слуга его (Tschandaka), послѣ тщетной попытки отклонить принца отъ его бѣгства, долженъ былъ привести Буддѣ его любимаго коня (Kantaka). Злой духъ (Mara), чтобы воспрепятствовать успѣшности побѣга будущаго избавителя человѣчества, поднимаетъ сильнѣйшій шумъ съ цѣлью разбудить спящихъ сторожей, но также не достигаетъ своей цѣли. Покровительствуемый и руководимый богами Будда садится на

коня и отправляется въ сопровожденіи своего слуги на Востокъ до Кусинагары (въ странѣ Malla). Отсюда онъ отправляетъ назадъ своего слугу; вручаетъ ему свои дорогія украшенія и коня; надѣваетъ на себя желтую нищенскую одежду и остригаетъ волосы на своей головѣ. Съ этого времени онъ получаетъ названіе Сакіа-Муни, т. е. отшельникъ изъ рода Сакіа. Онъ начинаетъ лично знакомиться съ аскетическою жизнію болѣе извѣстныхъ браминовъ. Близъ одного города (Vaisali) онъ находитъ аскетическую общину одного стараго брамина (Badava); нищенская одежда Будды не могла скрыть отъ членовъ этой общины чудеснаго лучистаго свѣта выходившаго изъ его тѣла, который такъ ярко блисталъ, что всѣ они приблизились къ нему съ глубокимъ благоговѣніемъ. Даже птицы, гласятъ буддійскія легенды, обнаруживали свою радость при видѣ новаго необычайнаго аскета; только что подоенныя коровы тотчасъ снова начинали давать молоко и т. дал. Узнавъ объ аскетической системѣ упомянутыхъ браминовъ съ ихъ собственныхъ словъ, Будда остался неудовлетвореннымъ ею, потому что этою системою требовалось бичеваніе тѣла для достиженія небеснаго рожденія. Кто желаетъ небесныхъ радостей, сказалъ Будда, тотъ еще не свободенъ отъ всѣхъ желаній, а слѣдовательно не свободенъ еще и отъ круговорота душепереселеній; послѣ рожденія на небѣ онъ снова можетъ родиться на землѣ и въ преисподней. Рожденіе и радость по необходимости заключаютъ въ себѣ также зародыши болѣзни, старости и смерти. Не понравилось Буддѣ также и принесеніе въ жертву животныхъ, употреблявшееся у этихъ браминовъ. По поводу этого обычая онъ высказался, что кромѣ кровопролитія жертвы эти ничего не приносятъ; умерщвленное животное не можетъ пріобрѣсти для человѣка никакого блага. Не удовлетворили Будду и системы другихъ браминовъ, къ которымъ онъ обращался. Одинъ изъ нихъ (Alâra) училъ, что человѣкъ достигаетъ постепенно до высшаго блаженства чрезъ различныя ступени созерцанія, соотвѣтствующія разнымъ небеснымъ сферамъ. Будда нашелъ это ученіе невѣрнымъ. Доколѣ, сказалъ онъ, человѣкъ думаетъ о своемъ я, о достиженіи своего личнаго блаженства, дотолѣ его окончательное избавленіе отъ зла еще отнюдь не обезпечено: пребываніе человѣка даже въ самыхъ высшихъ небесныхъ сферахъ всегда заключаетъ въ себѣ возможность вторичнаго возвращенія его на землю. Интересенъ разговоръ Будды съ этимъ браминомъ о бытіи Божіемъ и о происхожденіи міра. Изъ этого разговора видно какъ то, что буддизму при его первоначальномъ распространеніи въ Индіи были противопоставлены только пантеизмъ и политеизмъ, такъ и то, что буддизмъ пришелъ къ атеизму вслѣдствіе неспособности обѣихъ этихъ системъ къ разрѣшенію

великой міровой проблеммы. Браминъ является въ этомъ разговорѣ защитникомъ ученія о происхожденіи всего отъ божества (Isvara). Будда возражаетъ противъ доводовъ брамина: если бы все произошло отъ божества, то все должно бы быть хорошо и не могло бы быть никакого зла въ мірѣ, а также и никакихъ отдѣльныхъ боговъ.

По ознакомленіи съ ученіемъ и жизнію болѣе знаменитыхъ браминовъ своего времени, Будда, въ теченіи 6-ти лѣтъ, добровольно подвергалъ себя самымъ тяжкимъ лишеніямъ, чтобы достигнуть своей цѣли. Онъ терпѣливо переноситъ, сидя неподвижно, жаръ и холодъ и питается ежедневно только зернами риса или сочевицы. Онъ страшно исхудалъ, такъ что казался близкимъ къ смерти. Это дошло до свѣдѣнія его отца и тотъ тщетно посылалъ къ нему одного брамина, чтобы убѣдить его возвратиться къ своей прежней жизни. Будда на это сказалъ: „Я ищу Нирваны и не хочу больше имѣть никакого дѣла съ злымъ міромъ. Если я умру, прежде чѣмъ исполнится мое желаніе, то перенеси мои кости въ Капилавасту и скажи: это остатки человѣка, который умеръ при настойчивомъ преслѣдованіи своего рѣшенія. Но скажи моему отцу, что я рѣшился терпѣть до конца, такъ какъ мнѣ являются уже во снѣ боги (Dêvas) и говорятъ, что чрезъ семь дней я достигну того совершенства, котораго ищу!“

Послѣ того, когда Будда прошелъ разныя ступени браминскаго аскетизма и не нашелъ въ нихъ удовлетворенія, онъ пришелъ къ тому убѣжденію, что изнуренія тѣла не ведутъ къ искомой имъ цѣли и что человѣкъ въ браминскомъ аскетизмѣ все еще домогается своего личнаго счастія, а не избавленія всего міра отъ зла. Онъ приводитъ себѣ на память, какъ во время юности его посѣщали столь высокія вдохновенія безъ всякихъ изнуреній тѣла, и рѣшается нарушить свой продолжительный и чрезмѣрный постъ. Ему приготовили пищу дочери одного брамина (въ Uravilva), которыя въ награду за это просятъ его милости, чтобы онъ принялъ ихъ въ число своихъ послѣдовательницъ. Послѣ вкушенія пищи къ Буддѣ снова возвращается его прежняя красота. Но 5 друзей его (Rischis), которые доселѣ раздѣляли съ нимъ аскетическую жизнь, оставили его какъ отступника. Теперь Будда приближается къ такому моменту, который долженъ былъ окончательно рѣшить его судьбу; онъ приходитъ къ священному дереву Bodhi (ficus religiosa), находившемуся при Gaga въ округѣ Magadha; боги (Dêvas) предувѣдомляютъ его, что здѣсь всѣ Будды доходили до полнаго озаренія. Между тѣмъ злой духъ Мара (Mara) отклоняетъ его отъ этого священнаго дерева и старается увѣрить его, что въ этомъ мѣстѣ обитаютъ хищные звѣри и злые духи. Но Будда не

устрашился; онъ благополучно достигъ до упомянутаго дерева и остался сидѣть подъ нимъ въ ожиданіи полнаго озаренія. Злой духъ (Мара) пытается смутить его ложною вѣстью, будто бы въ Капилавастѣ непріятельское войско напало на его отца, взяло въ плѣнъ всѣхъ женъ Будды и похитило его имущество. Но это дало поводъ Буддѣ только къ размышленію о томъ, какъ алчность и хищничество подвигли враговъ къ этому нападенію и какъ члены фамиліи Сакіа показали себя настолько трусливыми, что не могли защитить своего царя. Это размышленіе о человѣческой глупости и слабости только усилило въ немъ рѣшимость искать чего нибудь высшаго и лучшаго. Послѣ этого злой духъ (Мара) призвалъ къ себѣ 1000 своихъ сыновей, чтобы общими силами совратить Будду. Но старшій изъ его сыновей увѣряетъ его, что легче сдвинуть перстомъ священную гору Меру съ ея мѣста, нежели отклонить Будду отъ его рѣшимости. Злой духъ пытается соблазнить Будду цѣлымъ раемъ прекрасныхъ дѣвъ и женъ; но онъ остается твердымъ въ своемъ убѣжденіи относительно мимолетности всего земнаго и не поддается этому обольщенію. Наконецъ искуситель Будды устремляется на него съ 10,000 миріадами злыхъ духовъ въ полномъ вооруженіи; но Будда безъ меча отражаетъ это насильственное нападеніе темныхъ силъ—чрезъ свое полное спокойствіе; всѣ ихъ орудія сокрушаются объ эту твердыню и они сами или превращаются въ гирлянды полевыхъ цвѣтовъ или поражаются слѣпотою [1]).

Послѣ побѣды, одержанной надъ темными силами, Будда проходитъ 4 степени созерцанія (dhiana) въ теченіе 4-хъ промежутковъ (стражъ) ночи и къ утру достигаетъ наконецъ полнаго озаренія. Съ этого времени онъ дѣлается въ собственномъ смыслѣ Буддою т. е. озареннымъ. Онъ въ одно мгновеніе ока созерцаетъ всѣ существа и всѣ міры, свои прежнія рожденія и перерожденія другихъ людей. Онъ познаетъ связь всѣхъ причинъ и слѣдствій и вмѣстѣ съ тѣмъ причины всѣхъ золъ, возможность и средство избавленія отъ нихъ. Знаніе, достигнутое имъ въ этомъ моментѣ наивысшаго экстаза, ведетъ его къ сознанію своей способности избавить все человѣчество отъ зла. Онъ хочетъ не только себя самаго освободить отъ мукъ душепереселенія, но и всѣмъ душамъ показать путь избавленія. Онъ познаетъ 4 великія истины: 1) зло, 2) распространеніе зла, 3) разрушеніе зла, 4) путь къ полному избав-

---

[1]) Въ этихъ буддійскихъ сказаніяхъ объ искушеніяхъ Будды только самое пылкое воображеніе можетъ находить много сходнаго съ исторіею искушенія Іисуса, въ пылу своемъ не замѣчающее, что не только характеръ искушеній Будды, но и самые образы ихъ совсѣмъ иные, чѣмъ въ евангельскомъ описаніи искушенія Спасителя.

ленію отъ зла, и вмѣстѣ съ тѣмъ доходитъ до убѣжденія, что причина всѣхъ бѣдствій заключается въ невѣжествѣ [1]). Въ теченіе 49 дней своего пребыванія подъ деревомъ Bodhi Будда ничего не ѣлъ; на 50-й день онъ получилъ пищу отъ проѣзжавшихъ мимо двухъ купцовъ, которые обратили на него вниманіе по внушенію небесныхъ существъ. Сами цари неба приносятъ ему золотую чашку для сбора милостыни; но онъ объясняетъ, что такая роскошь не прилична для него и принимаетъ отъ нихъ глиняную чашку. Долгое время Будда колеблется проповѣдывать другимъ людямъ найденный имъ добрый законъ; онъ думаетъ, что этотъ законъ тяжелъ для людей: но самъ Брама побуждаетъ его проповѣдывать. Тогда Будда отправляется въ Бенаресъ, чтобы тамъ проповѣдывать свое ученіе 5 прежнимъ сообщникамъ его аскетической жизни (Rischis), которые оставили его по поводу нарушенія имъ поста. При рѣкѣ Гангѣ онъ проситъ паромщика перевести его черезъ рѣку, но тотъ требуетъ съ него платы за перевозъ. Будда объясняетъ, что онъ ничего не имѣетъ и, указавъ паромщику на стадо гусей, могущее собственною силою безъ помощи парома переправляться на ту сторону рѣки, сказалъ, что и онъ также можетъ переправиться чрезъ рѣку, если бы вода въ ней стояла даже такъ высоко, какъ гора Меру. Вслѣдъ за этимъ Будда встрепенулся и зашагалъ поверхъ рѣки, къ великому изумленію паромщика, который горько раскаялся, что онъ не перевезъ даромъ великаго святаго и лишился чрезъ то великой заслуги. Прибывъ въ Бенаресъ, Будда начинаетъ ходить по улицамъ въ качествѣ нищаго, испрашивающаго милостыню. Пять прежнихъ друзей его узнаютъ въ немъ Будду, но рѣшаются не оказывать ему никакого почтенія и не доставлять ему никакой ни въ чемъ помощи. Но непреодолимымъ влеченіемъ они однакоже вынуждены были радостно привѣтствовать его и дать ему то, въ чемъ онъ нуждался послѣ своего путешествія. Не безъ нѣкоторой впрочемъ насмѣшливости они выражаютъ свое удивленіе, что онъ сдѣлался такимъ благообразнымъ послѣ того, какъ нарушилъ постъ, и не хотятъ вѣрить ему, что онъ достигъ до полнаго познанія. Будда объясняетъ имъ, что онъ не лжетъ, и въ доказательство этого онъ высовываетъ свой языкъ такъ далеко, что касается имъ не только сво-

---

[1]) Буддійская схоластика подраздѣляетъ цѣпь причинъ и дѣйствій на 12 Nidânas, которыя будто бы Будда позналъ подъ деревомъ Bodhi, послѣ непрерывныхъ 7-дневныхъ размышленій, и группируетъ эти Nidânas въ слѣдующемъ порядкѣ: старость и смерть, рожденіе, существованіе, привязанность къ существованію, желаніе, ощущеніе, сношеніе 6 чувствъ, имя и видъ, сознаніе, движеніе и стремленіе, невѣжество.

ихъ ноздрей, но даже ушей. Это поражаетъ и убѣждаетъ его бывшихъ друзей. Послѣ этого онъ поселяется вмѣстѣ съ ними въ рощѣ, лежащей близъ Бенареса, и здѣсь начинаетъ „вертѣть колесо ученія“, т. е. проповѣдывать. Онъ держитъ предъ первыми своими 5 учениками приблизительно слѣдующую рѣчь: „Вы, нищенствующіе аскеты, оставившіе свое отечество, должны окончательно и навсегда отказаться отъ всѣхъ мірскихъ удовольствій и отъ плотскихъ наслажденій, но не прибѣгать къ излишнему удрученію плоти, которое не служитъ ни къ собственной пользѣ, ни къ пользѣ другихъ. Я избралъ средній путь; когда я сдѣлался „озареннымъ“, тогда мои очи прозрѣли и мой умъ сдѣлался способнымъ понимать; поэтому я достигъ покоя и обладаю полнымъ познаніемъ. Я достигъ Нирваны и вы, если хотите достигнуть этой цѣли, должны начертать для себя тотъ же самый средній путь, какой я избралъ для себя, и стараться имѣть 8 совершенствъ: 1) Правильный взглядъ на вещи сумѣнье отличать истину отъ заблужденія), 2) вѣрное чутье (правильное пониманіе ученія), 3) справедливый языкъ, 4) справедливый образъ дѣйствій, 5) истинное призваніе (аскетическое), 6) истинную энергію, 7) вѣрную память и 8 истинное созерцаніе (равнодушіе въ отношеніи къ настоящему міру)“. Далѣе Будда проповѣдуетъ своимъ ученикамъ четыре вышеупомянутыя великія истины и объясняетъ, что онъ получилъ ихъ не отвнѣ, а путемъ собственнаго размышленія.

Слѣдствіемъ первой проповѣди Будды было то, что одинъ изъ 5 слушателей его (старый Kaundinia) отрѣшился отъ всего земнаго, достигъ до полнаго познанія и вмѣстѣ съ нимъ возрадовались 60,000 обитателей небесныхъ сферъ; все небо огласилось хвалебною пѣснью и земля поколебалась. Озарившійся ученикъ Будды самъ начинаетъ проповѣдывать добрый законъ и окончательно обращаетъ въ буддизмъ 4-хъ другихъ своихъ товарищей; всѣ они облекаются въ желтыя одежды и начинаютъ проповѣдывать буддизмъ. Проповѣди Будды въ рощѣ близъ Бенареса привлекли въ число его послѣдователей 60 учениковъ. Послѣ этого пріобрѣтенія онъ отправился проповѣдывать въ другія мѣста. Повсюду онъ основываетъ для своихъ послѣдователей аскетическія общины (vihâras), состоящія изъ отдѣльныхъ хижинъ (pansalas). Буддійскія сочиненія разсказываютъ о различныхъ чудесахъ, совершонныхъ будто бы Буддою въ послѣдущее время его проповѣднической дѣятельности, напр. о томъ, какъ преклонялись предъ нимъ страшнѣйшіе цари змѣй и т. под. Культъ змѣй издавна существовалъ въ Индіи. Это народное суевѣріе осталось и въ буддизмѣ, и буддійскія легенды всячески заботятся о томъ, чтобы показать, что Будда выше этихъ страшилищъ древ-

няго культа. Мы обходимъ эти легенды, равно какъ и легенду о его просвѣтленіи на одной горѣ острова Цейлона, которую уже потому нельзя сопоставлять съ евангельскимъ повѣствованіемъ о преображеніи Спасителя на горѣ Ѳаворѣ (какъ это дѣлаютъ нѣкоторые изъ изслѣдователей буддизма), что такія просвѣтленія неоднократно совершались въ жизни Будды, по буддійскимъ сказаніямъ. Всякій безпристрастный изслѣдователь не можетъ не согласиться, что даже апокрифическія евангелія о жизни Іисуса носятъ на себѣ отпечатокъ гораздо большаго чутья исторической истины, чувства мѣры и здраваго смысла по сравненію съ фантастическими буддійскими легендами, не останавливающимися ни предъ какими нелѣпостями. Спѣшимъ перейдти къ концу жизни Будды. Послѣ его 45 лѣтней дѣятельности ему напоминаетъ (въ Vaisâli) злой духъ Мара, что пришло время его смерти. Будда объявляетъ своимъ ученикамъ, что по истеченіи 3 мѣсяцевъ онъ отойдетъ въ Нирвану, утѣшаетъ ихъ и завѣщаетъ имъ собрать послѣ его смерти его наставленія и проповѣдывать. Предъ отшествіемъ его въ Кусинагару, гдѣ онъ намѣренъ былъ умереть, вострепетали небо и земля. Одинъ бѣдный человѣкъ предлагаетъ ему въ послѣдній разъ у него отобѣдать; Будда, такъ упорно отвергавшій всегда дары богатыхъ людей, охотно принимаетъ скромную трапезу бѣдняка, въ знакъ своего смиренія. Затѣмъ онъ говоритъ своимъ ученикамъ: „встаньте, пойдемъ; время мое пришло“. Послѣднія его слова были: „все преходяще“. Предъ смертью онъ проходитъ различныя ступени созерцанія, соотвѣтствующія разнымъ небеснымъ сферамъ, и затѣмъ погружается въ Нирвану. Его ученики хотятъ сжечь его трупъ, по существующему въ Индіи обычаю; но обыкновенный огонь не сжетъ его; изъ груди самого Будды вырывается пламя и сожигаетъ его тѣло. Частички костей его, пощаженныя пламенемъ, какъ драгоцѣнные перлы, лежали въ пеплѣ; эти частички раздѣлены были поровну между 8-ю присутствующими почитателями Будды и на нихъ основаны были святилища.

Изъ изложенныхъ обстоятельствъ жизни Будды достовѣрными признаются слѣдующія: будучи царевичемъ, онъ покинулъ свое царство—изъ за того ли, какъ говорятъ однѣ легенды, что онъ позналъ ничтожество мірской суеты, или по невѣрности жены, какъ гласятъ другія легенды, или наконецъ по придворнымъ интригамъ, какъ выводятъ изслѣдователи изъ нѣкоторыхъ данныхъ. Фактъ тотъ, что онъ бѣжалъ изъ царскаго дома, скитался, сдѣлался добровольнымъ нищимъ, началъ проповѣдывать ученіе о ничтожествѣ всего существующаго и основалъ нѣ-

что въ родѣ ордена нищихъ.—Характеромъ отличался мечтательнымъ и меланхолическимъ, представляя собою настоящій типъ задумчиваго индійца. Мнимыя чудеса, приписываемыя Буддѣ и вообще буддійскимъ проповѣдникамъ, большею частію по своему содержанію мелочны и тривіальны, больше поражаютъ своею странностью и чудовищностью, чѣмъ какими нибудь нравственно благотворными цѣлями, которыя имѣетъ въ виду истинное чудо. Въ основѣ ихъ лежитъ та буддійская мысль, что для того, кто сталъ выше закона „превращеній“, не существуетъ пространство; онъ можетъ касаться рукою какого угодно отдаленнаго предмета, принять какой угодно видъ, явиться въ какой угодно формѣ, и исчезнуть, летать по воздуху и проч. Буддизмъ не допускаетъ ничего въ строгомъ смыслѣ сверхъестественнаго, никакого личнаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ:—всѣ разсказы о предсказаніяхъ и чудесахъ, которыми окружена личность Будды въ позднѣйшихъ сказаніяхъ о немъ, не могутъ претендовать ни на какую достовѣрность. По смыслу ученія самого Будды не можетъ быть никакихъ чудесъ, только развѣ съ помощію магіи и чародѣйства человѣкъ можетъ производить необыкновенныя и поразительныя дѣйствія. Всѣ буддійскіе мнимые чудотворцы и на самомъ дѣлѣ являются въ видѣ магиковъ и чародѣевъ. Буддійскія сочиненія приписываютъ Буддѣ сверхъестественное озареніе, которое онъ будто бы получилъ, сидя подъ смоковницею, во время размышленія о бѣдствіяхъ и ничтожествѣ міра. Самое имя Будды значитъ озаренный. Но съ точки зрѣнія ученія самого Будды, которымъ не допускается бытіе Бога, буддійское озареніе можетъ быть понимаемо лишь въ смыслѣ чисто внутренняго, субъективнаго, возникшаго изъ нѣдръ его собственнаго духа. Такое же субъективное значеніе должно быть приписано влагаемымъ въ уста Будды позднѣйшими легендами предсказаніямъ о будущей судьбѣ буддизма,—именно о томъ, что чрезъ 5000 лѣтъ послѣ его смерти явится совершенный идеальный Будда и т. под. Буддійская религіозная литература въ настоящее время чрезвычайно обширна. Однихъ общепризнанныхъ и авторитетныхъ священныхъ книгъ у буддистовъ считается 108 томовъ (*Wuttke* „Geschichte der Heidenthum“ стр. 522). Но были ли какія нибудь священныя книги у буддистовъ во время первоначальнаго распространенія буддизма, при жизни Будды,—это

вопросъ спорный между учеными изслѣдователями исторіи буддизма. Самъ Будда не оставилъ послѣ своей смерти никакихъ сочиненій. Не извѣстно, была ли въ то время въ употребленіи самая письменность? Онъ проповѣдывалъ свое ученіе устно,—въ формѣ бесѣдъ и отчасти притчей. Буддійскія легенды увѣряютъ, что ученики еще при жизни своего учителя записывали его изрѣченія и проповѣди, и изъ этихъ записей, дополненныхъ нѣкоторыми устными преданіями и воспоминаніями объ ученіи и дѣлахъ Будды, составили впослѣдствіи священныя книги, въ которыхъ содержится религіозное буддійское ученіе книги извѣстныя подъ именемъ *Сутръ*. Эти Сутры, раздѣлены на главы и изложены отчасти въ прозѣ, отчасти въ стихахъ. Кромѣ изрѣченій, бесѣдъ и притчей Будды, въ нихъ содержатся объясненія на эти притчи, сдѣланныя позднѣйшими буддійскими комментаторами, хотя нынѣшними буддистами объясненія эти приписываются самому Буддѣ. Въ теперешнемъ своемъ видѣ Сутры, какъ увѣряютъ ученые занимавшіеся изслѣдованіемъ ихъ, представляютъ смѣсь буддійскихъ идей съ браманскими и отчасти съ христіанскими. Въ нихъ влагаются въ уста Будды нѣкоторыя изрѣченія и цѣлыя притчи почти буквально сходныя съ евангельскими притчами,—такова напримѣръ притча о блудномъ сынѣ, о богатомъ, мечтавшемъ разорить житницы и бóльшія создать, и другія;—между нравственными сентенціями Будды, которыя находятся въ сборникѣ его нравственныхъ поученій, называемомъ „Стези закона“, много такихъ, которыя имѣютъ сходство съ изрѣченіями Спасителя (о внутренней духовной чистотѣ, объ очищеніи сердца, о любви ко всѣмъ безъ различія званій и состояній). „Какъ небо посылаетъ свои блага на всѣхъ, какъ вода омываетъ и очищаетъ все доброе и худое, какъ солнце свѣтитъ для всѣхъ—и добрыхъ и злыхъ: такъ мое ученіе, говоритъ Будда, относится ко всѣмъ и къ добрымъ и къ злымъ,—не дѣлаетъ различія между мужемъ и женою, богатымъ и бѣднымъ, браминомъ и чандаломъ, рабомъ и свободнымъ“. Есть также много разсказовъ изъ жизни Будды, имѣющихъ сходство съ евангельскими повѣствованіями о земной жизни Іисуса Христа. Особенно замѣчателенъ слѣдующій разсказъ, представляющій сходство съ повѣствованіемъ евангелиста Іоанна о бесѣдѣ Іисуса Христа съ Самарянкою (Іоан. гл. IV). Однаж-

ды любимый ученикъ Будды, Ананда, встрѣтилъ дѣвицу при колодезѣ, которая почерпала воду и просилъ у ней пить. Она отвѣчала, что она принадлежитъ къ кастѣ чандаловъ и не можетъ приблизиться къ нему по существующимъ законамъ, чтобы не осквернить его.—Подобно этому, отвѣтила и Самарянка: „не приближаются бо жидове къ самарянамъ". Ананда отвѣчалъ ей: „сестра моя, я не спрашиваю о твоемъ происхожденіи и о твоемъ родѣ; я прошу у тебя только воды". Она исполнила его просьбу и онъ принялъ ее въ число послѣдовательницъ—ученицъ. Такое же сходство съ евангельскимъ повѣствованіемъ: о вдовицѣ, бросившей двѣ лепты въ сокровищницу (Луки XXI, 1—4), имѣетъ разсказъ о томъ, какъ однажды одинъ бѣдный наполнилъ нищенскую суму Будды одною горстью муки, между тѣмъ какъ богатые не могли наполнить ее 10,000 четвериковъ.

По отрывочности достовѣрныхъ историческихъ данныхъ относительно первоначальнаго буддизма, трудно опредѣлить въ чемъ состояла его сущность. Въ прежнее время изслѣдователи, изучавшіе буддизмъ по болѣе или менѣе позднѣйшимъ его памятникамъ и главнымъ образомъ по его состоянію у теперешнихъ буддистовъ, не затруднялись признавать въ первоначальномъ буддизмѣ одинъ изъ видовъ языческой религіи. Но открытіе болѣе древнихъ памятниковъ буддизма, въ которыхъ сохранилось въ извѣстной мѣрѣ подлинное ученіе Будды (древнѣйшія буддійскія Сутры), подало поводъ къ значительнымъ затрудненіямъ при опредѣленіи сущности этого ученія. Въ немъ не найдено самаго главнаго и основнаго пункта всякой религіи—признанія истины бытія Божія. Это повело изслѣдователей къ представленію о первоначальномъ буддизмѣ, какъ о своеобразной метафизической доктринѣ съ атеистическими тенденціями. Но и этотъ взглядъ начинаетъ въ послѣднее время уступать мѣсто другому, которымъ предполагается, что сущность первоначальнаго буддизма, т. е. ученія самого Будды, состояла не въ метафизикѣ, а главнымъ образомъ въ морали. По этому предположенію буддизмъ въ первоначальномъ его видѣ представлялъ не систему религіи и не систему философіи, а нравственное ученіе, къ которому лишь съ теченіемъ времени привился религіозный элементъ и изъ котораго также только впослѣдствіи развилась своеобразная метафизическая философія. Такой взглядъ на сущ-

ность первоначальнаго буддизма высказывають весьма компетентные изслѣдователи-оріэнталисты новѣйшаго времени, какъ наприм. Максъ Мюллеръ („Essais“ нѣм. перев. 1869), профессоръ Васильевъ („Религіи Востока“ стр. 62 и дал.) и др. Въ виду нѣкоторыхъ солидныхъ основаній, которыя имѣетъ подъ собою этотъ взглядъ, онъ представляется правдоподобнымъ. Дѣло въ томъ, что наиболѣе древніе письменные пемятники буддизма не содержатъ въ себѣ какого нибудь опредѣленнаго догматическаго и вообще теоретическаго ученія, и касаются почти исключительно одной морали. Отрывочныя изрѣченія, приписываемыя самому Буддѣ (содержащіяся въ „Стезяхъ Закона“), рисуютъ его преимущественно какъ моралиста, повидимому даже чуждавшагося чисто метафизическихъ вопросовъ. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ изрѣченій: „Мой законъ есть законъ милосердія для всѣхъ“; „вопросы о бытіи и не бытіи—праздные вопросы“; „всѣ философскія умозрѣнія суетны“ и т. под. Эти и подобныя изрѣченія, влагаемыя въ уста Будды въ наиболѣе древнихъ письменныхъ памятникахъ буддизма, а также и то обстоятельство, что свое ученіе Будда называлъ „закономъ“, показываютъ, что внутреннимъ зерномъ его ученія была именно мораль и при томъ мораль безъ опредѣленной догмы, въ чемъ и заключается одинъ изъ самыхъ капитальныхъ ея недостатковъ. Изъ всѣхъ изрѣченій, приписываемыхъ Буддѣ, видно, что онъ безразлично относился къ дѣлу богопознанія и богопочтенія. „Почитать отца и мать (гласитъ одно изъ приписываемыхъ ему изрѣченій) лучше, нежели служить богамъ“. Ученіе Будды называютъ обыкновенно атеистическимъ по отсутствію въ немъ идеи Бога. Но Максъ Мюллеръ считаетъ болѣе точнымъ названіемъ для ученія Будды не атеизмъ, а *адевизмъ*, т. е. отрицаніе индійскихъ боговъ (dêvas).

Буддизмъ представляетъ собою завершеніе и послѣднее слово браманства, изъ котораго онъ выродился. Общее основаніе этой религіи тоже самое, что и браманской—пантеистическое. Шагъ впередъ здѣсь въ томъ, что буддизмъ обращаетъ въ пустоту и призракъ не только міръ, но и то верховное начало мировой жизни, которое признавалось въ браманствѣ подъ видомъ абсолютной субстанціи или всеобщей души міра. Абсолютное основаніе, по міровоззрѣнію буддизма, есть абсолютная тишина бытія въ себѣ, въ которомъ отсутствуютъ всѣ различія

и опредѣленія частнаго бытія. Это есть *ничто*—или чисто безкачественное бытіе. Но такъ какъ это отвлеченное начало, существующее только для мысли, не можетъ быть содержаніемъ народной религіи, въ которой божество не можетъ быть замѣнено абстракціею, то въ буддизмѣ развилось вмѣсто почитанія верховнаго начала бытія, обожаніе человѣка въ лицѣ Будды, Далай—Ламы и множества мистическихъ буддъ, имѣющихъ впрочемъ значеніе не столько дѣйствительныхъ, сколько призрачныхъ существъ. Сначала самъ Будда сдѣлался предметомъ обоготворенія у разныхъ буддійскихъ народовъ и возведенъ въ божество. Затѣмъ буддійскій олимпъ постепенно наполнился разнаго рода божествами. Южные буддисты почитаютъ будущаго Будду (Maitrea) въ качествѣ бога; сѣверные буддисты—Padmapavi, китайскіе буддисты—владыку рая, лежащаго на Востокѣ, и богиню Kwan—yin. Распространенію многобожія среди буддистовъ особенно способствовала позднѣйшая буддійская теорія (Dhyani-Buddha), по которой каждый можетъ сдѣлаться Буддою. Такимъ образомъ первоначальный буддійскій атеизмъ, какъ этого и слѣдовало ожидать, на практикѣ разрѣшился въ крайній политеизмъ. Здѣсь до наглядной очевидности высказалось все безсиліе просвѣщенія народовъ одною моралью, не обоснованною на ученіи о Богѣ, и вся глубина заблужденія основателя буддизма, мечтавшаго на мысли о „ничто“ создать оплотъ противъ идолопоклонства. Буддизмъ не даетъ никакого отвѣта на вопросъ о происхожденіи міра. По его ученію, отъ вѣчности существуютъ безчисленные міры другъ подлѣ друга въ неизмѣримомъ безконечномъ пространствѣ и постоянно то возникаютъ, то разрушаются; по уничтоженіи старыхъ міровъ возникаютъ все новые и новые міры (кальпы) для того, чтобы такъ же кануть въ бездну ничтожества, какъ и ихъ безчисленные предшественники. Равнымъ образомъ буддизмъ не даетъ отвѣта и на вопросъ о происхожденіи человѣка. Люди какъ и міры существуютъ отъ вѣчности; чрезъ ихъ желаніе бытія происходитъ зло въ мірѣ, но откуда они сами, кто имъ самимъ далъ бытіе, остается великою неизвѣстностью. По своимъ космологическимъ воззрѣніямъ буддизмъ отличается крайне фантастическими построеніями изъ ничего безчисленнаго множества міровъ. Буддисты насчитываютъ множество (до 63-хъ) періодовъ міра, предшествовавшихъ настоящему и назы-

ваемыхъ у нихъ *„кальпами“*. Каждый кальпа, или періодъ міробытія, раздѣляется на 4 меньшихъ періода: эпоху разрушенія или уничтоженія, эпоху продолженія этого уничтоженія, затѣмъ періоды возстановленія и продолженія этого возстановленія или возобновленія. Каждый изъ этихъ періодовъ въ свою очередь подраздѣляется на 20 малыхъ кальпъ или періодовъ. Каждое разрушеніе міра продолжается 100,000 лѣтъ. Вмѣстѣ съ смѣною міровъ измѣняется и вѣкъ живыхъ существъ, постепенно сокращаясь и достигая нынѣшняго краткаго предѣла. Сначала люди жили 80,000 лѣтъ, послѣ этого періодъ жизни ихъ постепенно упадалъ соразмѣрно увеличенію ихъ пороковъ. Періодъ, въ который жизнь человѣческая достигала 20,000 лѣтъ, считается у буддистовъ уже очень отдаленнымъ отъ самыхъ отдаленныхъ періодовъ [1]).

Мораль Будды сосредоточивается на четырехъ главныхъ пунктахъ или вопросахъ: а) о злѣ, б) о происхожденіи зла, в) объ уничтоженіи зла и г) о средствахъ къ уничтоженію зла. Въ общемъ цѣломъ она такимъ образомъ представляетъ ученіе объ искупленіи и этимъ отчасти можетъ быть объяснено, что она послужила основою для религіи, нашедшей массы послѣдователей. Древнее человѣчество чувствовало нужду въ искупленіи; ученіе Будды обѣщало искупленіе; не удивительно поэтому, что оно прельстило многіе народы.

Въ общемъ взглядѣ на зло Буддизмъ сходится съ браманизмомъ, т. е. вмѣстѣ съ нимъ признаетъ, что все въ мірѣ зло. Но буддійскій пессимизмъ идетъ дальше браманскаго. Причину зла буддизмъ видитъ не въ томъ, въ чемъ поставляли ее браманы—не въ отпаденіи міра отъ свѣтлаго существа Брамы (самое существованіе котораго не допускается ученіемъ Будды), а въ желаніи бытія, присущемъ живымъ существамъ. Умерщвленіе этого желанія и есть путь къ искупленію по ученію Будды. За искупителя въ собственномъ смыслѣ Будда не выдавалъ себя и его первые послѣдователи признавали, что онъ только чрезъ свое ученіе и примѣръ показалъ путь къ искупленію. Главное и самое радикальное средство къ искупленію человѣчества буддизмъ видитъ въ добровольномъ отреченіи человѣка отъ дальнѣйшаго размноженія, какъ условіи постепеннаго пре-

[1]) См. „Буддійская космологія“ профессора Ковалевскаго, стр. 282 и дал.

кращенія человѣческаго рода, потому что безъ этого не можетъ быть уничтожено въ немъ желаніе бытія, т. е. уничтоженъ главный источникъ зла или первородный грѣхъ человѣчества по буддійскому воззрѣнію, который вовлекъ его въ водоворотъ бытія и глубже и глубже привязываетъ къ жизни. Съ этою именно цѣлію Будда установилъ безбрачную жизнь въ основанной имъ общинѣ и эту именно цѣль имѣетъ въ виду буддійскій аскетизмъ въ его разнообразныхъ видахъ. Община первоначальныхъ послѣдователей Будды представляла нѣчто въ родѣ ордена или братства нищенствующихъ (Бикшу). Первые послѣдователи Будды жили въ загородныхъ садахъ или рощахъ, на кладбищахъ или подъ деревомъ на открытомъ полѣ, въ извѣстномъ разстояніи отъ человѣческаго жилища, въ которое они являлись по временамъ для испрошенія милостыни. Платье ихъ должно было состоять изъ лоскутковъ, вынутыхъ изъ помойныхъ ямъ, или валявшихся на кладбищахъ, вообще случайно найденныхъ. Они обязаны были вести безбрачную жизнь. По идеѣ буддизма, всѣ люди должны бы быть бикшу. Но на практикѣ всеобщее нищенство и безбрачіе людей не могло быть осуществлено. Поэтому въ буддизмѣ скоро явилось раздѣленіе на совершенныхъ и обыкновенныхъ, заурядныхъ послѣдователей его. Въ буддизмѣ явились особыя аскетическія учрежденія (мужскія и женскія), съ общиннымъ устройствомъ и съ особыми правилами посвященія въ число ихъ членовъ.

Аскеты называются у буддистовъ именемъ Aryas и раздѣляются на четыре класса. Принадлежащіе къ 4-му, самому высшему классу, называются архангами. Еще выше послѣднихъ считаются бодисатвы, которые пользуются суевѣрнымъ обожаніемъ у буддистовъ, какъ существа высшаго порядка. Изъ числа подвиговъ аскетизма буддизмъ отмѣнилъ тѣлесныя самоистязанія, принятыя у брамановъ, какъ причиняющія зло въ видѣ страданія; но удержалъ разнаго рода неестественныя мистическія созерцанія и отрѣшенія, направленныя къ уничтоженію ощущеній, желаній, опредѣленныхъ представленій и къ постепенному подготовленію человѣка къ Нирванѣ.

Для обыкновенныхъ своихъ послѣдователей буддизмъ предписываетъ десять добродѣтелей: не умерщвлять ничего живаго, не красть, не прелюбодѣйствовать, не лгать, не употреблять ничего хмѣльнаго, не клеветать, не вредить ближнимъ, не суесловить, не клясться и избѣгать расколовъ.

Буддизмъ требуетъ, чтобы человѣкъ всю свою жизнь сдѣлалъ состояніемъ тишины и покоя, съ цѣлію достиженія вѣчной тишины, какъ вѣчнаго божественнаго бытія. У послѣдователей буддизма доселѣ существуютъ большія религіозныя общины, которыя живутъ въ тишинѣ и въ спокойномъ созерцаніи, не принимая никакого участія въ общественныхъ интересахъ и занятіяхъ. Высшее состояніе покоя, когда въ человѣкѣ погасаетъ всякое сознаніе, особенно всякое желаніе, и когда человѣкъ, такъ сказать, сливается съ ничто, называется у буддистовъ Нирваною. Нирвана впрочемъ не одинаково понимается буддистами: она понимается то какъ абсолютное уничтоженіе самого бытія, то какъ уничтоженіе только сознательной жизни, то наконецъ еще частнѣе, какъ уничтоженіе всѣхъ желаній. Многими буддистами Нирвана смутно понимается, какъ своего рода рай, который тѣмъ больше привлекаетъ къ себѣ буддистовъ, чѣмъ безотраднѣе ихъ взглядъ на настоящую жизнь. Въ Нирванѣ, по представленію буддистовъ, люди освободятся отъ тяжести тѣла, отъ всякихъ заботъ и трудовъ, злые не будутъ тамъ угнетать добрыхъ и усталые найдутъ полный покой и самозабвеніе. Идея личной сознательной загробной жизни человѣка не допускается по крайней мѣрѣ теоретическими началами буддизма. Безсмертіе буддизмъ понимаетъ какъ переходъ человѣческой жизни въ абсолютный покой и полное безразличіе.

Приближеніе къ Нирванѣ требуетъ подавленія и умерщвленія всякихъ личныхъ жизненныхъ стремленій, умственнаго и нравственнаго самоуничтоженія. Приближеніе это достигается постепенно, но для большинства людей оно вполнѣ недостижимо въ настоящей жизни. Отсюда въ буддизмѣ, какъ и въ браманизмѣ,—ученіе о переселеніи душъ. Ученіе это выходитъ въ буддизмѣ съ одной стороны изъ того положенія, что душа человѣка не существуетъ отдѣльно отъ чувственной формы и нуждается во внѣшней оболочкѣ для продолженія своего существованія, а съ другой—изъ того принципа, что насколько человѣкъ чрезъ отреченіе и погруженіе въ себя не можетъ достигнуть еще вѣчнаго покоя въ здѣшней жизни, настолько и послѣ смерти онъ нуждается въ тѣлесной формѣ для того, чтобы за предѣлами настоящей жизни достигнуть послѣдней цѣли своего бытія—полнаго соединенія съ ничто. Ученіе о пересе-

ленія душъ даетъ поводъ къ многочисленнымъ и разнообразнымъ суевѣріямъ, распространеннымъ среди буддистовъ. Послѣдователи этой религіи вѣрятъ, что человѣкъ послѣ своей смерти переходитъ во всевозможныя формы и что жрецы имѣютъ власть назначать душамъ такую или иную форму для обитанія и даже совсѣмъ освобождать души отъ странствованія по разнымъ тѣламъ. Отсюда происходитъ широкое господство суевѣрій и предразсудковъ между поклонниками буддизма.

Въ ученіи о загробной жизни буддизмъ сходится съ браманизмомъ въ томъ, что а) признаетъ посмертное переселеніе душъ и б) не допускаетъ личнаго безсмертія человѣка. Различается отъ браманизма буддизмъ чрезъ то, что а) не допускаетъ ни для кого изъятія отъ посмертныхъ скитаній, которое браманизмъ допускаетъ для аскетовъ, достигшихъ высшей степени совершенства, б) безсмертіе души представляетъ не подъ видомъ сліянія ея существа съ существомъ Брамы, а подъ видомъ погруженія ея въ Нирвану.

Буддизмъ не имѣетъ одного общаго религіознаго культа; у разныхъ народовъ, исповѣдающихъ буддизмъ, существуютъ разные обряды. Есть только незначительное число обрядовъ, которые составляютъ болѣе или менѣе общую принадлежность всѣхъ буддистовъ. Сюда относится почитаніе Будды у однихъ народовъ, какъ великаго мудреца и аскета, у другихъ какъ бога. Нѣкоторые буддисты почитаютъ мнимые остатки Будды: волосы, зубы, кости и проч. Буддизмъ не одобряетъ употребленія кровавыхъ жертвъ—закаланія животныхъ; въ жертву Буддѣ, разнымъ богамъ и геніямъ буддисты приносятъ растительныя вещества—различные цвѣты и травы. Молитва превращена въ буддизмѣ въ пустую формулу. Наиболѣе распространенная изъ нихъ въ средѣ буддистовъ состоитъ изъ слѣдующихъ четырехъ словъ, смыслъ которыхъ для самихъ теперешнихъ буддистовъ сдѣлался непонятнымъ „Om mani padme hum". Слова эти большею частію переводятъ такъ: „Хвала тебѣ, дорогой Лотосъ". Они имѣютъ значеніе не столько молитвы въ строгомъ смыслѣ, сколько буддистскаго девиза, на подобіе мусульманской формулы: „нѣтъ Аллаха, кромѣ Аллаха и Магометъ-пророкъ его". Лотосъ—водяной цвѣтокъ—у буддистовъ имѣетъ символическое значеніе; изъ него производится міръ въ нѣкоторыхъ космологическихъ буддистскихъ сказаніяхъ; въ

другихъ онъ представляется символомъ непостоянства міра, его мимолетнаго возникновенія изъ бездны ничтожества и обратнаго погруженія въ нее. Особенно наглядно механическое отношеніе буддистовъ къ молитвѣ высказывается въ употребленіи у нихъ молитвенныхъ машинокъ, верченіе которыхъ буддисты вмѣняютъ себѣ въ религіозную заслугу. Въ буддійскихъ общинахъ сильно развито жречество, особенно въ Тибетѣ, гдѣ во главѣ жрецовъ стоитъ Далай—Лама.

Отличительною особенностью внутренняго такъ сказать культа буддійской религіи служитъ требованіе отъ ея послѣдователей возвышенія надъ непосредственнымъ личнымъ сознаніемъ и погруженія мысли въ абсолютное общее „ничто". Буддистъ, вѣрный требованіямъ и духу своей религіи, молится объ одномъ—о скорѣйшемъ переходѣ въ ту невозмутимую тишину бытія, гдѣ царствуетъ вѣчное безмолвіе нескончаемой ночи и абсолютный покой. Вотъ приблизительно какъ выражается эта молитва:

„Привѣтъ тебѣ, о тишина предвѣчная и безмолвная! Изъ твоихъ нѣдръ вырываются въ дикомъ стремленіи къ жизни существа для того, чтобы послѣ долгаго блужданія со смиреніемъ и раскаяніемъ навсегда успокоиться на твоей вѣрной материнской груди. Привѣтъ тебѣ, глубочайшій родникъ забвенія, благословенная колыбель невозмутимаго покоя! Какъ стремлюсь я къ тебѣ всѣмъ сердцемъ! О, возьми отъ меня эту напрасную муку жизни, избавь меня отъ ежедневной печали—раскрывать глаза на свѣтъ, который имъ такъ ненавистенъ; возьми отъ меня земной остатокъ, который тяготѣетъ на мнѣ! О, уничтожь, уничтожь его поскорѣе! Я вижу божественный ликъ доброй, кроткой, возлюбленной матери—ночи; онъ улыбаясь сулитъ мнѣ покой и блаженство; я слышу твой голосъ, онъ шепчетъ: „подожди еще не много и ты найдешь вѣчный покой въ моихъ вѣрныхъ объятіяхъ".

Такимъ образомъ, по воззрѣнію буддизма сама жизнь, есть великое зло, изъ котораго вытекаютъ всѣ другія бѣдствія съ той же необходимостію, по которой камень, столкнутый съ высоты, неудержимо стремится въ пропасть. „Счастливы тѣ, которые въ горькихъ мукахъ Сансары (здѣшней жизни) уже предвкушаютъ наслажденія Нирваны; еще живя, уже твердо убѣдились они, что лучше не существовать", восклицаетъ благочестивый буддистъ. Буддизмъ представляетъ самое мрачное пессимистическое міровоззрѣніе изъ всѣхъ религіозныхъ системъ языческаго міра и не безъ основанія называется *религіею от-*

чаянія. На мѣсто Бога эта религія ставитъ всепоглощающее „ничто“, которое на подобіе Хроноса поглощаетъ своихъ дѣтей, неизвѣстно для чего испуская ихъ на свѣтъ. Самая жизнь здѣсь представляется какъ игра, и притомъ злая и безцѣльная игра невѣдомой силы, забавляющейся страданіями живыхъ существъ; самая жизнь есть злая насмѣшка надъ тѣми, кому она нада, и было бы гораздо лучше, если бы ея вовсе не было. Зло такъ неотдѣлимо отъ жизни, такъ внутренно присуще ей, что уничтоженіе зла немыслимо безъ уничтоженія самой жизни. Въ этомъ воззрѣніи, независимо отъ его крайняго несоотвѣтствія съ истиннымъ понятіемъ о премудромъ и благомъ Творцѣ міра, не находится никакой точки опоры для удовлетворительнаго разрѣшенія вопросовъ касательно происхожденія міра и происхожденія зла въ немъ, ибо изъ ничто нельзя объяснить происхожденіе чего нибудь. Нравственное ученіе буддизма, группируясь около основной его мысли о ничтожествѣ всего и указывая на погруженіе человѣческой личности въ Нирвану, какъ на послѣднее завершеніе злосчастной человѣческой судьбы, не даетъ никакихъ основаній для нравственныхъ стремленій и нравственно-доброй дѣятельности человѣка, превращая всю человѣческую жизнь въ лишенную смысла трагедію. Исторія народовъ, исповѣдующихъ буддизмъ, ясно показала, на сколько эта религія была благотворна для ея послѣдователей и сколько принесла зла имъ. Совершенно отрицательный характеръ этой религіи исключаетъ всякую возможность разумной дѣятельности, благородныхъ предпріятій и прогрессивнаго развитія человѣчества. Какъ мрачное тяжелое облако, буддизмъ виситъ надъ неподвижною, неспособною къ прогрессу, цивилизаціею Средней Азіи.

Буддизмъ развилъ въ своихъ послѣдователяхъ нѣкоторыя отдѣльныя благопріятныя черты: мягкость, сострадательность, отвращеніе къ жестокости въ отношеніи ко всѣмъ вообще живымъ существамъ, и способствовалъ уничтоженію кастъ. Но онъ не способенъ былъ развить правильной общественной жизни. Онъ по самымъ основнымъ своимъ принципамъ находится въ непримиримомъ противорѣчіи съ требованіями нормальной, общественной жизни, и прямо враждебенъ интересамъ ея. Подъ гнетущею мыслію ничтожества всего бытія буддизмъ не можетъ сочувственно относиться къ заботамъ объ государственномъ благоустройствѣ и общественномъ про-

грессѣ. Онъ развиваетъ апатію, индифферентизмъ и квіэтизмъ въ своихъ послѣдователяхъ; самая всеобъемлющая любовь (Moitri) буддиста, которая простирается не только на людей, но и на всѣхъ животныхъ, теряетъ чрезъ то свое нравственное значеченіе. Буддизмъ не можетъ развить изъ себя истинной свободы въ общественной средѣ, онъ пассивно подчиняется всякой силѣ и не противопоставляетъ никакой энергіи даже самому крайнему деспотизму и насилію. Его послѣдователи занимаютъ поэтому пассивную роль въ драмѣ всемірной исторіи; герои буддизма отличаются пассивными качествами—терпѣніемъ, кротостію, самоотреченіемъ; имъ чужды добродѣтели, характеризующія нравственную мощь, силу и крѣпость духа; равнодушіе къ перемѣнамъ въ общественной жизни и бездѣятельный квіэтизмъ, вотъ ихъ отличительныя черты. Сказаннаго достаточно для того, чтобъ показать всю несостоятельность утвержденія, будто предстоитъ великая будущность если не древнему буддизму,—то *необуддизму*, который проповѣдуетъ новѣйшая пессимистическая школа въ Германіи, считающая своими представителями Шопенгауера и Гартмана. Школа эта, усвоивъ себѣ многіе элементы изъ буддизма, пророчитъ ему великую будущность и при томъ не гдѣ нибудь въ глубинѣ Азіи, а въ Европѣ, въ средѣ цивилизованнаго человѣчества, воспитаннаго въ нѣдрахъ христіанства. Извѣстно, что Гартманъ въ своемъ сочиненіи „Саморазложеніе христіанства“ предполагаетъ, что въ религіи будущаго, если только ей суждено будетъ когда нибудь явиться, буддійскіе элементы получатъ преобладающее вліяніе.

Въ заключеніе сдѣлаемъ нѣсколько замѣтокъ по поводу предполагаемаго сходства буддизма съ христіанствомъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученія и во внѣшнихъ религіозныхъ учрежденіяхъ. Если въ 30-хъ годахъ текущаго столѣтія раціонализмъ изъ круга древнихъ языческихъ религій останавливался съ предпочтительнымъ вниманіемъ на Парсизмѣ, думая найти въ немъ источникъ для разныхъ частей христіанскаго ученія, преимущественно для ученія о духовномъ мірѣ и о загробной жизни: то съ 50-хъ годовъ это предпочтеніе стало склоняться больше на сторону буддизма. Увлекаясь внѣшнимъ кажущимся сходствомъ буддизма съ христіанствомъ, католическіе миссіонеры стали утверждать, что эта религія есть не что иное, какъ ис-

каженное христіанство. Потомъ невѣрующіе писатели ухватились за буддизмъ для доказательства противоположной мысли, что не буддизмъ зависитъ въ своемъ происхожденіи отъ христіанства, а христіанство отъ буддизма. Вслѣдствіе этого интересъ къ буддизму возросъ; какъ вѣрующіе такъ и не вѣрующіе, хотя по различнымъ побужденіямъ, равно интересуются тѣмъ, не откроется ли чего нибудь въ буддизмѣ, что пролило бы побольше свѣта на его дѣйствительное отношеніе къ христіанству. Послѣ того, какъ Ренанъ, въ своей пресловутой „Vie de Jesus,“ поставилъ личность основателя буддизма рядомъ съ Основателемъ христіанства, явился цѣлый рядъ другихъ раціоналистовъ, которые старались выставить на видъ сходство въ характерѣ Будды и Христа, въ ихъ ученіи и даже въ ихъ рѣчахъ и притчахъ. Религія Будды дѣйствительно представляетъ нѣкоторые наружные пункты сходства съ христіанствомъ, именно въ томъ отношеніи, что она а) возвышаетъ универсальность надъ національностью, б) имѣетъ іерархію независимую отъ государства и в) наконецъ обнаруживаетъ въ нѣкоторыхъ обрядахъ (монашескихъ обѣтахъ—послушанія, бѣдности и цѣломудрія) сходство съ христіанскими. Но по своему внутреннему существу буддизмъ прямая противуположность христіанству: это—мораль безъ догмы, религія безъ Бога, искупленіе безъ Искупителя.

Религія древнихъ персовъ.

Религія древнихъ Персовъ въ первоначальномъ ея видѣ, до систематизаціи ея Зороастромъ, имѣла много сходнаго и общаго съ древнею религіею индійцевъ. Персы признавали символъ божества въ свѣтѣ и преимущественно въ силѣ огня (Atar и Agni);—у нихъ какъ и у индійцевъ почиталось божество Индра и др. Есть основанія предполагать, что и по самому характеру своему первоначальная религія персовъ представляла ту же форму, какъ и древнѣйшая религія индійцевъ, т. е. форму генотеизма. Хотя они почитали многихъ боговъ, но подобно тому, какъ древніе индійцы признавали въ отдѣльныхъ богахъ не самостоятельныя божественныя существа, а только

различныя свойства одного божества,—персы надъ всѣми частными божествами возвышали силу свѣта, какъ общую и объединяющую ихъ силу, и называли эту силу именемъ „Митра". Древніе персы не имѣли никакихъ идоловъ и кумировъ, не дѣлали никакихъ изображеній божества, даже не строили храмовъ въ честь божества, но поклонялись ему подъ открытымъ небомъ, преимущественно на вершинахъ горъ (Геродотъ). Въ дальнѣйшемъ ходѣ своего развитія религія персовъ получила другой видъ и другой характеръ сравнительно съ индійскою религіею. Первоначальный генотеизмъ индійской религіи разрѣшился съ теченіемъ времени въ крайній пантеизмъ. Мечтательный духъ индійца, развившійся подъ вліяніемъ роскошной мѣстной природы, располагающей къ фантастическому, ищетъ безконечнаго то въ таинственномъ существѣ Брамы, какъ скрытомъ и неуловимомъ источникѣ вселенной, откуда непрестанно бьетъ потокъ всемірной жизни, то въ безмолвной бездпѣ, откуда исходятъ и куда снова погружаются цѣлые миріады міровъ. Онъ сгораетъ желаніемъ соединиться съ безконечнымъ до полнаго слиянія съ нимъ и уничтоженія въ немъ. Въ этомъ своемъ стремленіи индійскій браманизмъ доходитъ до погруженія человѣческаго духа въ неуловимую божественную сущность. Буддизмъ идетъ еще дальше и ставитъ высшею точкою стремленій человѣка полное уничтоженіе и исчезновеніе въ бездонной бездпѣ, которая представляетъ все и въ то же время ничего—абсолютную пустоту. Персы избѣжали этихъ крайностей. Благодаря своему болѣе трезвому и практическому національному духу, менѣе роскошной и менѣе разслабляющей природѣ своей страны, а главное своему болѣе близкому соприкосновенію съ еврейскимъ народомъ, сохранявшимъ истинную религію, они не дошли до крайнихъ выводовъ индійской пантеистической матафизики. Ихъ религія въ постепенномъ ходѣ своего развитія хотя не вышла вполнѣ изъ круга поклоненія природѣ, но и не дошла до полнаго отождествленія божества съ природою. Въ ней сохранилась идея личнаго божества, хотя и не въ чистомъ ея видѣ.

Основателемъ исторически извѣстной религіи персовъ считается Зороастръ, жившій приблизительно въ VI в. до Р. X. Ученіе его излагается въ книгѣ, извѣстной подъ именемъ Зендъ-Авесты (слово жизни). Отъ его имени религія персовъ полу-

чила названіе религіи Зороастра. Послѣдователи ея существуютъ, хотя и въ незначительномъ числѣ, до настоящаго времени. Они признаютъ въ Зороастрѣ посланника Божія, а въ Зендъ-авестѣ—сообщенное ему божественное откровеніе. Но персидскія преданія, на которыхъ основывается это вѣрованіе, не имѣютъ исторической достовѣрности. Сюда относятся преданія о нѣкоторыхъ темныхъ предзнаменованіяхъ, которыя будто-бы предшествовали рожденію Зороастра, напр. о пророческомъ снѣ, видѣнномъ будто-бы матерью Зороастра (Догдою) въ состояніи ея беременности. Сонъ этотъ допускаетъ совершенно естественное объясненіе въ виду тѣхъ обстоятельствъ, которыми онъ обставляется въ самихъ сказаніяхъ о немъ. По этимъ сказаніямъ, мать Зороастра видѣла предзнаменовательный сонъ не задолго до рожденія своего сына, т. е. въ такой періодъ, когда мысль ея естественно занята была будущею судьбою своего дитяти; материнское чувство льстило себя мечтами, что эта судьба будетъ великая и славная, а воображеніе, подъ вліяніемъ опасеній и страха за благополучный исходъ рожденія, не чуждо было и нѣкоторыхъ мрачныхъ представленій. Во снѣ ей представилось, какъ гласятъ персидскія легенды, темное облако, изъ котораго вышли хищные звѣри—львы, тигры, леопарды и устремились на нее, чтобъ вырвать изъ ея утробы младенца и растерзать его. Но самъ младенецъ успокоилъ свою мать увѣреніемъ, что чудовища ничего не могутъ сдѣлать ему, потому что съ нимъ высшая сила. Вслѣдъ затѣмъ на мѣстѣ темнаго облака образовалась высокая гора, изъ за которой показался юноша свѣтлый, какъ блескъ луны, съ книгою въ рукѣ. При появленіи его звѣри исчезли и онъ сказалъ матери Зороастра, что „младенецъ ея охраняется самимъ царемъ неба, что онъ будетъ великимъ пророкомъ для своего народа и что чрезъ него будетъ сообщенъ новый законъ“ и проч... Чудеса, приписываемыя въ персидскихъ легендахъ самому Зороастру, не возвышаются надъ обычными фокусами языческой магіи, которая особенно распространена была между персами. Персидскія легенды разсказываютъ, что Зороастръ, для убѣжденія персидскаго царя въ своемъ высшемъ посланничествѣ позволялъ лить себѣ на грудь расплавленную мѣдь и оставался при этомъ невредимымъ и т. под. Самъ Зороастръ повидимому больше былъ вынуждаемъ къ подобнымъ мнимымъ

чудесамъ своими соотечественниками, чѣмъ самъ чувствовалъ къ нимъ расположеніе. Одно персидское преданіе влагаетъ въ уста Зороастра изрѣченіе, что самое ученіе его есть чудо, не нуждающееся въ потвержденіи чрезъ внѣшнія чудеса. Зороастръ пользовался за свои умственныя качества уваженіемъ не только своихъ соотечественниковъ, но и другихъ народовъ. Даже греки, которые высказывали презрѣніе къ чужестранцамъ, признавали въ Зороастрѣ мудреца. Такъ отзывается о немъ самъ Платонъ (въ „Алкивіадѣ"). Восточные народы приписывали Зороастру важный эпитетъ: „раджа"—мудрецъ. Это прозваніе усвояютъ ему и магометане, не смотря на свое отвращеніе къ его религіи. За всѣмъ тѣмъ, какъ въ умственномъ такъ особенно въ нравственномъ отношеніи, Зороастръ является въ самихъ персидскихъ сказаніяхъ о немъ не чуждымъ нѣкоторыхъ важныхъ недостатковъ, несовмѣстимыхъ съ понятіемъ объ истинномъ божественномъ посланникѣ. Особенно въ послѣднее время его жизни, по нѣкоторымъ изъ этихъ сказаній, проявлялись неблагопріятныя черты въ его характерѣ: мстительность, фанатизмъ и склонность къ суевѣрію. Раздраженный противъ туранскаго царя, который не хотѣлъ принимать его ученія, Зороастръ, вооруживъ противъ него персидскаго царя Дарія, былъ виновникомъ жестокой кровопролитной войны, въ которой по нѣкоторымъ преданіямъ и самъ погибъ. По тѣмъ же преданіямъ онъ желалъ умерѣть отъ громовой стрѣлы (отъ молніи), откуда видно, что онъ раздѣлялъ суевѣрное почтеніе своихъ соотечественниковъ къ огню. Смерть отъ удара молніи персы считали признакомъ особеннаго благоволенія боговъ.

По свидѣтельству древнихъ греческихъ писателей, персы имѣли обширную религіозную литературу; объемъ одной персидской Зендъ-авесты въ древности простирался до 21 книги. Эти книги кромѣ религіознаго и нравственнаго ученія заключали въ себѣ астрономическія свѣдѣнія, исторію и государственное законодательство. Въ нихъ по персидскимъ преданіямъ заключалось до 2,000,000 строкъ. Но изъ всѣхъ этихъ книгъ сохранилась до настоящаго времени, подъ именемъ Зендъ-авесты, только одна, какъ полагаютъ ученые, 20-я книга, которая состоитъ изъ трехъ частей. Первая изъ этихъ частей, состоящая изъ 20 главъ, называется „Вендидатъ" (воинственный), потому что главнымъ предметомъ ея внушеній служитъ наставленіе вести

неустанную войну или борьбу съ злымъ началомъ. Это собственно сборникъ нравственныхъ правилъ и правилъ о разнаго рода очищеніяхъ. Вторая часть Зендъ-авесты называется „Яшна“ или „Яша“, что значитъ „возвышеніе души“; эта часть содержитъ собраніе молитвъ; наконецъ третья часть, называемая „Виспередъ“, представляетъ сокращеніе предыдущей,—родъ маленькаго молитвенника. Къ концу Зендъ-авесты въ качествѣ дополненія къ ней прилагается книга толкованій, такъ называемая „Бундеишъ“, въ которой содержатся разъясненія того, что содержится въ Зендъ-авестѣ, иногда лишь въ намекахъ, по вопросамъ, относящимся къ космологіи, антропологіи и эсхатологіи. Открытіе Зендъ-авесты и ознакомленіе съ нею европейскихъ ученыхъ принадлежитъ относительно не очень давнему времени. Съ нею впервые познакомилъ ученый европейскій міръ французскій оріенталистъ Анкетиль дю-Перронъ въ концѣ прошлаго вѣка, нашедшій этотъ памятникъ у послѣдователей Зороастровой религіи въ Индіи и переведшій на французскій языкъ. Въ новѣйшее время сдѣланы были точные переводы Зендъ-авесты, изъ которыхъ наибольшею извѣстностью пользуется переводъ нѣмецкаго ученаго Шпигеля. По вопросамъ относительно древности и подлинности Зендъ-авесты въ томъ ея видѣ, въ какомъ она найдена упомянутымъ франц. оріенталистомъ, можно найдти необходимыя разъясненія во введеніи къ переводу Шпигеля. Съ своей стороны замѣтимъ, что этотъ памятникъ ученые относятъ не слишкомъ къ отдаленной древности, основываясь главнымъ образомъ: 1) на свойствахъ языка, на которомъ написана Зендъ-авеста,—довольно близкаго къ древнезендскому языку, но уже смѣшаннаго съ позднѣйшимъ такъ называемымъ зендско-пельвійскимъ нарѣчіемъ, на которомъ говорили персы въ позднѣйшее время, и 2) на ея содержаніи и другихъ данныхъ. На основаніи клинообразныхъ надписей на древне-персидскихъ памятникахъ V-го и VI-го вѣка до Р. Х., содержащихъ нѣкоторыя изрѣченія изъ Зендъ-авесты, и свидѣтельствъ древнихъ писателей, ученые возводятъ древность происхожденія Зендъ-авесты приблизительно къ V-му и VI-му вѣку до нашей эры; къ этому времени ученые относятъ приблизительно и время жизни Зороастра. Вопросъ, содержитъ ли Зендъ-авеста въ нынѣшнемъ ея видѣ подлинное ученіе Зороастра, т. е. сохранилась ли она въ теченіе многовѣковаго существованія въ не-

поврежденномъ видѣ, и не привзошло ли въ содержаніе ея элементовъ чуждыхъ воззрѣніямъ Зороастра,—вопросъ спорный. Раціоналисты, приписывающіе Зороастровой религіи вліяніе на образованіе нѣкоторыхъ пунктовъ библейскаго ученія, по весьма понятнымъ побужденіямъ склонны настаивать на сохраненіи въ нынѣшней Зендъ-авестѣ въ подлинномъ и неповрежденномъ видѣ тѣхъ самыхъ ученій, которыя проповѣдывалъ Зороастръ и которыя были господствующими у древнихъ персовъ, потому что въ этомъ они находятъ точку опоры для своего мнѣнія о зависимости нѣкоторыхъ библейскихъ ученій отъ парсизма. Но имъ нельзя довѣрять на-слово, какъ и вообще такимъ изслѣдователямъ, которые наклоняютъ свои изслѣдованія къ оправданію какихъ нибудь предзанятыхъ теорій и гипотезъ. Этого рода изслѣдователи насколько строги къ памятникамъ библейской письменности и придирчивы къ вопросамъ о ихъ подлинности, древности, неповрежденности, настолько довѣрчивы и снисходительны къ памятникамъ языческихъ религій; тутъ ими зачастую признается древнимъ и неповрежденнымъ даже то, что носитъ ясные слѣды позднѣйшаго происхожденія. Болѣе безпристрастные изслѣдователи Зендъ-авесты признаютъ, что изъ ученія Зороастра въ нынѣшней Зендъ-авестѣ сохранились развѣ только нѣкоторыя черты; что она потерпѣла много передѣлокъ—съ одной стороны отъ персидскихъ маговъ, съ другой подъ вліяніемъ частыхъ династическихъ перемѣнъ въ Персіи, имѣвшихъ большое вліяніе на эту религію.

Ученіе Зороастра носитъ дуалистическій характеръ. Верховнымъ божествомъ признается въ немъ Ормуздъ, который представляется, какъ олицетвореніе добра и свѣта. Противоположность ему представляетъ Ариманъ, олицетвореніе зла и мрака, хотя послѣдній и не равенъ Ормузду и не совѣчен ему. Въ Зендъ-авестѣ говорится, что въ началѣ не было особаго бога зла—Аримана и существовалъ одинъ только Ормуздъ, и что Ариманъ въ концѣ концовъ будетъ побѣжденъ Ормуздомъ. Какъ Ормуздъ такъ и Ариманъ имѣютъ подчиненныхъ имъ духовъ. Добрые духи Ормузда называются *Амшаспандами*; злые духи Аримана—*дивами*. Они, какъ и ихъ главы Ормуздъ и Ариманъ, находятся въ постоянной борьбѣ между собою, усиливаясь поддержать одни—доброе и свѣтлое царство Ормузда, другіе—темное царство Аримана. Этотъ восточный дуализмъ выражаетъ слѣдующую идею:

хотя добро и есть абсолютная сила, но оно находится въ борьбѣ со зломъ, такъ что зло противостоитъ ему какъ ограничивающій его принципъ; хотя зло и должно быть побѣждено, но что должно, то еще не есть; долженствованіе есть сила, которая не можетъ выполнить своего назначенія безъ борьбы. Безъ этого оно безсильно и слабо. Добро какъ и зло понимается здѣсь не чисто въ духовномъ смыслѣ, а и въ чувственномъ. Чувственною формою добра служитъ свѣтъ, зла—мракъ или тьма. Поэтому даже Ормузду приписывается нѣкоторая тѣлесность [1]). Видимый міръ въ томъ его видѣ, какъ онъ существуетъ въ настоящее время, представляется въ Зороастровомъ ученіи произведеніемъ двухъ великихъ силъ—Ормузда и Аримана; но идеальный образъ міра, какимъ онъ долженъ бы быть, приписывается Ормузду. Безъ вмѣшательства Аримана въ дѣло сотворенія міра онъ былъ бы не тѣмъ, что онъ есть; безъ этого роковаго вмѣшательства міръ представлялъ бы идеальное совершенство—царство добра и свѣта. Такимъ образомъ Ормуздъ въ ученіи Зороастровомъ представляется творцомъ всего идеальнаго, чистаго; Ариманъ такъ сказать реализирующею силою, дающею вещамъ ихъ настоящій видъ,—силою, ограничивающею идеальные порывы Ормуздовой творческой силы и отрицающею часть совершенствъ его творенія. Безъ этой темной силы, безъ ея вмѣшательства, міръ и человѣкъ представляли бы полное гармоническое соотвѣтствіе съ идеальнымъ совершенствомъ.

Зороастрова религія учитъ и о паденіи человѣка, но это не есть произвольное паденіе, а роковое, совершившееся вслѣдствіе неотразимаго вліянія злаго начала. Въ нравственномъ ученіи Зороастрова религія избѣгаетъ рѣзкихъ крайностей индійскаго

---

[1]) Черты отличія между Зороастровымъ и библейскимъ ученіемъ о духахъ слѣдующія: 1, Духи Зороастровой религіи не имѣютъ значенія въ строгомъ смыслѣ духовныхъ личныхъ существъ; они представляютъ собою олицетвореніе различныхъ силъ и явленій природы.—Добрые и чистые духи—товарищи Ормузда—олицетворяютъ собою всѣ тѣла небесныя, злые—духи споспѣшники Аримана—олицетворяютъ темныя силы. 2, Духи Зороастровой религіи, не исключая даже самого верховнаго духа Ормузда, не безтѣлесны. 3, Между ними есть духи мужскаго и женскаго пола. 4, Они наконецъ не суть свободныя существа. Злые духи—злы по природѣ, какъ порожденіе Аримана; они не сдѣлались злыми, но явились такими съ самаго начала своего бытія, какъ произведенія злаго начала. Во всемъ этомъ высказываются существенныя различія Зороастрова ученія о духахъ отъ библейскаго ученія о духовномъ мірѣ.

квіэтизма и пессимизма. По ученію этой религіи только одна сторона природы и жизни носитъ на себѣ отпечатокъ злаго начала и недостойна сочувствія людей, именно та, которая обязана своимъ происхожденіемъ Ариману, другая же сторона, принадлежащая по своему происхожденію Ормузду, носитъ въ себѣ задатки добра, которые нужно развивать и высвобождать изъ подъ вліянія злаго начала. Поэтому нравственная задача человѣка, по ученію Зороастровой религіи, состоитъ въ дѣятельной борьбѣ со зломъ и въ посильномъ стараніи о расширеніи добраго царства Ормузда и ограниченіи злаго царства Аримана. Но, при слабомъ развитіи понятія о свободѣ человѣческой воли въ ученіи Зороастра, нравственность не имѣла для себя твердой опоры въ этомъ ученіи. Религія Зороастра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ неустанную войну съ темнымъ царствомъ Аримана и по этой чертѣ конечно представляетъ болѣе зрѣлую форму нравственнаго міровоззрѣнія сравнительно съ нравственнымъ міровоззрѣніемъ китайцевъ и индійцевъ. Ей чужды также крайности разслабляющей индійской морали, которая проповѣдуется въ обѣихъ системахъ религіи, выработанныхъ въ Индіи,—въ брамаизмѣ и буддизмѣ;—она не возводитъ квіэтизмъ въ идеалъ нравственности по подобію этихъ системъ и ея воззрѣнія на жизнь носятъ менѣе рѣзкій и мрачный пессимистическій отпечатокъ. „Жизнь, пустая и глупая шутка, даръ случайный, даръ напрасный, судьбою тайной на казнь обречена“:—вотъ формула, въ которой можетъ быть выражено воззрѣніе обѣихъ системъ индійской религіи. Зороастрова религія избѣгаетъ рѣзкихъ крайностей индифферентизма и пессимизма. По ея представленію только одна половина природы худа, дурна, недостойна сочувствія, именно та, которая обязана своимъ происхожденіемъ злому началу и относится къ царству Аримана. Поэтому задача нравственной жизни человѣка здѣсь поставляется не въ самовольномъ прекращеніи и уничтоженіи личной жизни человѣка, но въ борьбѣ со зломъ, чтобы злое царство не взяло перевѣса надъ добрымъ, чтобы злые духи—„дивы“ не одолѣли добрыхъ духовъ и царство Аримана не осилило царства Ормузда. Эта религія смотритъ на человѣка какъ на дѣятельнаго помощника Ормузду въ его борьбѣ съ Ариманомъ и повидимому указываетъ на высокую цѣль и назначеніе человѣка искоренять зло по мѣрѣ силъ и средствъ. На первый взглядъ

она можетъ казаться даже проникнутою какъ бы рыцарскимъ одушевленіемъ за добро,—твердою и мощною энергіею нравственнаго духа. Большая часть молитвенныхъ гимновъ персидской Зендъ-авесты дышетъ воинственнымъ духомъ, вызывавшимъ своихъ послѣдователей къ мужественной борьбѣ съ зломъ. Но характеръ и достоинство нравственнаго міровоззрѣнія опредѣляется не отрицательною, но главнымъ образомъ положительною ея стороною. Поэтому наибольшую важность при оцѣнкѣ нравственныхъ воззрѣній извѣстной религіозной системы имѣетъ вопросъ: изъ какихъ положительныхъ воззрѣній на добро и зло выходитъ та или другая система, не смѣшиваетъ ли она зла физическаго со зломъ нравственнымъ,—какія побужденія и какую цѣль указываетъ для нравственныхъ стремленій и дѣйствій человѣка и предлагаетъ ли она достаточно-надежныя средства для ея осуществленія? Если съ этой точки зрѣнія мы обратимъ вниманіе на нравственные принципы Зороастра, то увидимъ, что въ главныхъ своихъ понятіяхъ о добромъ и зломъ онъ не особенно возвышается надъ обычными воззрѣніями языческаго міра. Зло въ Зендъ-авестѣ не представляется, правда, сущностью всего бытія, тѣмъ не менѣе однакожъ цѣлая половина міра представляется въ ней порожденіемъ злаго начала; матерія—особенно въ ея грубыхъ элементахъ—считается зломъ, чрезъ что нравственный элементъ въ понятіи о злѣ смѣшивается съ физическимъ. Поэтому между прочимъ въ кругу нравственныхъ правилъ Зороастровой религіи занимаютъ наиболѣе выдающееся мѣсто предписанія объ очищеніяхъ и объ истребленіи нечистыхъ животныхъ, какъ порожденій Аримана. Эта обязанность считается съ точки зрѣнія Зороастровой религіи не только нравственнымъ долгомъ, но какъ бы нѣкоторымъ религіознымъ священнодѣйствіемъ. Истребленіе нечистыхъ животныхъ вмѣняется закономъ Зороастра въ особенную обязанность жрецовъ, которые для этой цѣли постоянно носятъ съ собою жезлы особеннаго устройства. Обязанность эта иногда налагалась у персовъ въ качествѣ наказанія за нравственные проступки и пороки; а въ одинъ праздникъ, извѣстный подъ именемъ „разрушеніе зла“, всѣ послѣдователи Зороастровой религіи обязывались чтить этотъ праздникъ возможно большимъ истребленіемъ нечистыхъ животныхъ и приносить ихъ жрецамъ для доказательства своей ревности въ

служенiи Ормузду. Уже это одно показываетъ большую примѣсь натуралистическихъ понятiй къ нравственнымъ вопросамъ въ Зороастровой религiи. Зло мыслится въ ней не какъ явленiе принадлежащее къ чисто нравственной области, а какъ полуфизическое, полунравственное явленiе, коренящееся въ злой сущности одного изъ верховныхъ началъ мiра. Отсюда далѣе физическая чистота вмѣняется послѣдователямъ Зороастра какъ нравственная обязанность, а не чистота не только въ отношенiи къ тѣлу, но и къ домашней посудѣ, представляется нравственнымъ зломъ. Наибольшая часть книги „Вендидатъ" посвящена поэтому изложенiю правилъ объ очищенiяхъ. Въ этомъ пунктѣ, т. е. въ чрезмѣрной заботливости Зороастровой религiи о внѣшнихъ очищенiяхъ и въ усвоенiи имъ нравственнаго значенiя, нѣкоторые изслѣдователи находятъ аналогическiя черты сходства съ постановленiями ветхозавѣтной религiи относительно обрядовъ очищенiя отъ оскверненiй. Въ доказательство этого указываютъ между прочимъ на то, что и Моисей, когда запрещаетъ употреблять въ пищу нечистыхъ животныхъ, или воспрещаетъ прикосновенiя къ мертвецу, то прибавляетъ: „да не оскверняйте душъ вашихъ, ибо Господь вашъ святъ, освящайтесь и будьте святы, какъ Господь вашъ святъ есть" (Лев. XI, 43, 45). Изъ этого заключаютъ, что и въ Моисеевомъ законодательствѣ, подобно тому какъ и въ Зороастровомъ, нравственная чистота поставляется въ зависимость отъ физической чистоты, и физическое оскверненiе, въ родѣ прикосновенiя къ мертвому тѣлу, само по себѣ разсматривается какъ нѣчто ненравственное, несовмѣстимое со святостью, оскверняющее не только тѣло, но и душу,—не богоугодное. Однако же эта аналогiя между тѣмъ и другимъ законодательствомъ при внимательномъ разсмотрѣнiи оказывается довольно произвольною. Въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ дѣйствительно находится дѣленiе животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ и встрѣчаются многократныя предостереженiя отъ оскверненiй разнаго рода,—однако же основанiя этихъ предписанiй равно какъ и ихъ цѣли существенно разнятся отъ основанiй и цѣлей Зороастровыхъ постановленiй касательно тѣхъ же предметовъ и показываютъ какъ различiе, такъ и превосходство нравственнаго воззрѣнiя ветхозавѣтной религiи предъ воззрѣнiемъ Зороастра. Съ точки зрѣнiя ветхозавѣтнаго законодательства извѣстные предметы природы или

животныя считаются нечистыми не сами по себѣ, но только по отношенію ихъ къ человѣку; такимъ образомъ чистота или нечистота ихъ полагается не въ самой ихъ сущности, а только въ томъ дѣйствіи, какое они производятъ на человѣка. Съ точки зрѣнія Зороастровой религіи напротивъ цѣлыя группы животныхъ, цѣлые классы предметовъ неодушевленной природы нечисты сами по себѣ, по своему существу, какъ произведенія злой сущности, нечистой силы и вмѣстилища нечистыхъ духовъ. Въ библейскомъ ученіи, чуждомъ дуализма, нѣтъ никакой точки опоры для подобнаго воззрѣнія, потому что здѣсь всѣ произведенія природы, всѣ виды животныхъ, не исключая гадовъ, представляются созданіями мудраго и всеблагаго Творца вселенной. Моисеевъ законъ называетъ, правда, нечистымъ того, кто прикоснется къ трупу пресмыкающагося, но совсѣмъ не потому, что въ этомъ трупѣ живетъ какой нибудь изъ злыхъ духовъ, какъ это представляется въ Зороастровой религіи, а потому, что трупъ могъ заразительнымъ образомъ подѣйствовать на здоровье человѣка. Это ясно видно изъ того, что прикоснувшійся къ трупу въ книгѣ Левитъ называется нечистымъ только до вечера, до тѣхъ поръ, пока не успѣетъ омыть одежду свою (XI, 25). Когда Моисей оскверненіе физическое чрезъ употребленіе въ пищу нечистыхъ животныхъ называетъ вмѣстѣ и оскверненіемъ души, дѣломъ ненравственнымъ и небогоугоднымъ, несовмѣстнымъ со святостью, то нравственный проступокъ относится въ этомъ случаѣ къ произвольному нарушенію положительнаго предписанія закона, къ противленію человѣческой воли высшей и святой волѣ божественнаго законодателя. Душа оскверняется въ этомъ случаѣ потому, что нарушаетъ чисто нравственное правило повиновенія божественной волѣ, а не потому, что въ нее проникаетъ оскверняющая нечистая сила, присущая извѣстнымъ животнымъ, какъ училъ Зороастръ. Между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ оказывается такимъ образомъ большое принципіальное различіе.

Культъ Зороастровой религіи имѣетъ цѣлію прославленіе добра и свѣта. Человѣкъ долженъ держать себя чистымъ внутри и внѣ, и всюду сохранять и распространять эту чистоту. Эта религія обязываетъ своихъ послѣдователей повсюду содѣйствовать жизни и споспѣшествовать добру, почитать все доброе въ

мірѣ, начиная съ чистыхъ духовъ и кончая благодѣтельными стихіями природы. Обрядовая сторона Зороастровой религіи замѣчательна между прочимъ тѣмъ, что въ этой религіи божества не были представляемы образно—въ видѣ идоловъ, кумировъ, истукановъ и т. под. Олицетвореніе Ормузда и Аримана подъ символами свѣта и тьмы не давало конкретнаго пластическаго образа для ихъ изображенія. Персидская религія чуждалась вообще пластическаго искусства; поэтому и внѣшній религіозный культъ ея отличался сравнительною простотою. Въ составъ религіознаго культа у персовъ входили молитвы, очищенія отъ разнаго рода оскверненій и поклоненіе огню—какъ силѣ, символически представлявшей для нихъ свѣтлую и чистую природу Ормузда. Чтеніе молитвъ, жертвоприношенія, очищеніе совершались персами не иначе, какъ предъ пылающимъ огнемъ. Огонь служилъ у нихъ необходимою принадлежностью всякаго богослуженія. Священное пламя огня поддерживалось на особыхъ алтаряхъ, для устройства которыхъ преимущественно избирались горныя возвышенности. При всѣхъ торжественныхъ празднествахъ, процессіяхъ и религіозныхъ церемоніяхъ персы впереди несли огонь въ особыхъ устроенныхъ для этой цѣли сосудахъ. Огонь поддерживался при религіозныхъ священнодѣйствіяхъ сухими и чистыми дровами. Жрецъ, совершавшій богослуженіе, долженъ былъ закрывать нижнюю часть рта платкомъ, чтобъ не осквернить священнаго огня своимъ дыханіемъ. За эту приверженность персовъ къ культу огня, къ такъ называемой пиролатріи, греки называли ихъ огнепоклонниками. Жречество было меньше развито въ Зороастровой религіи, по сравненію съ браманствомъ, но за то здѣсь получилъ большое преобладаніе такъ называемый *магизмъ* (кудесничество, волхвованіе). *Магами* у персовъ назывались вѣдуны, мудрецы, нерѣдко совмѣщавшіе въ себѣ и обязанности жрецовъ. Имъ приписывалось знакомство съ тайными силами природы и умѣнье управлять этими силами посредствомъ чародѣйскихъ способностей. Отъ ихъ имени получила свое названіе *магія*. Въ позднѣйшее время въ культъ персовъ вошли мистеріи, изъ которыхъ особенное развитіе получили мистеріи въ честь божества солнца —Митры, которымъ суждено было играть большую роль и внѣ Персіи, преимущественно въ эпоху римскаго всемірнаго господства; тогда религіозный синкретизмъ охватилъ языческій Римъ и въ римскій

пантеонъ включены были главныя божества почти всѣхъ народовъ.

Ученіе Зороастровой религіи о послѣднихъ судьбахъ міра и о загробной участи человѣка, по общимъ и главнымъ своимъ воззрѣніямъ, не выдѣляется слишкомъ рѣзко изъ круга другихъ языческихъ системъ. Въ немъ конечная цѣль міра представляется, подобно тому какъ отчасти и въ индійской религіи, подъ видомъ если не уничтоженія, то превращенія всего въ чисто идеальное состояніе. Это будущее идеальное состояніе міра называется царствомъ „вѣчной вѣчности“ (Церуана-Акерене), когда прекратится борьба Ормузда и Аримана, когда останется одинъ Ормуздъ, при чемъ уничтожатся всѣ различія и противоположности бытія и настанетъ господство одного добраго начала. При этомъ всѣ индивидуальныя существа и человѣческія души погрузятся въ первоисточникъ чистаго бытія. Въ позднѣйшихъ памятникахъ персидской религіозной литературы это ученіе представляется въ иномъ видѣ. Въ нихъ рельефнѣе выступаетъ идея возмездія человѣку въ загробной жизни за его добрыя и злыя дѣла, и даже проводится мысль о будущемъ воскресеніи умершихъ. По персидскимъ легендамъ души умершихъ должны пройти мостъ очищенія и воздаянія—*Чиневодъ* [1]), перекинутый чрезъ пучину ада,—мостъ тончайшій волоса и острѣйшій лезвія сабли, безопасный для добродѣтельныхъ и страшный для порочныхъ. Проходя чрезъ этотъ мостъ, души добродѣтельныхъ въ сопровожденіи добрыхъ геніевъ съ быстротою молніи переносятся въ рай *Городманъ*, находящійся на священной горѣ *Альбордъ*—жилищѣ первыхъ невинныхъ людей; души порочныя, обремененныя тяжестью пороковъ, поскользаются и низвергаются въ мрачную бездну—*Дуцсакъ* злыми духами, гдѣ они въ мукахъ должны проходить путь очищенія въ большій или меньшій періодъ времени, смотря по степени своей испорченности. Къ концу вѣковъ всѣ души людей, равно какъ и злые духи, очистятся, сольются съ божествомъ. Этому періоду всеобщаго погруженія въ безконечное будетъ предшествовать, съ одной стороны, усиленіе до небывалыхъ размѣровъ пороковъ въ средѣ людей, живущихъ на землѣ,—развитіе до крайней степени злаго царства Аримана, съ другой,—явленіе избавителя—

---

[1]) У магометанъ *Алъ-Сератъ*.

„Совіоша", рожденіе котораго будетъ послѣднимъ на землѣ. Ормуздъ предпошлетъ ему двухъ пророковъ отъ имени Зороастра (Ошедаръ—Бами и Ошедаръ—Магъ), которые будутъ призывать людей на путь добродѣтели. Послѣ напряженнѣйшей борьбы добраго и злаго начала доброе начало одержитъ верхъ надъ злымъ. Тогда воскреснутъ всѣ умершіе люди, начиная отъ первой человѣческой четы, и предстанутъ на судъ Совіоша, и всѣ будутъ очищены имъ посредствомъ огня. Послѣ этого Ариманъ признаетъ себя побѣжденнымъ и возсіяетъ во всемъ блескѣ свѣтлое царство Ормузда. Если не всѣ, то большая часть этихъ эсхатологическихъ представленій заимствованы персами въ позднѣйшее время отъ другихъ народовъ и ближайшимъ образомъ отъ евреевъ и христіанъ. Что у персовъ была вообще склонность къ подобнымъ заимствованіямъ,—къ усвоенію вообще чужеземнаго,—на эту черту въ нихъ указывали уже классическіе писатели, напр. Геродотъ прямо противопоставляетъ ихъ въ этомъ отношеніи неподатливымъ на подобныя заимствованія египтянамъ. Особенное вниманіе въ этой персидской эсхатологіи обращаютъ на себя: ученіе о воскресеніи мертвыхъ предъ послѣднимъ судомъ и нѣкоторыя частности, которыми обставляется картина послѣднихъ дней міра, какъ напр. явленіе избавителя, предшествіе ему двухъ пророковъ и проч. Касательно происхожденія этихъ пунктовъ ученія въ персидской эсхатологіи нужно замѣтить слѣдующее. Новѣйшими ислѣдованіями положительно доказано, что ученіе напр. о воскресеніи умершихъ не находится въ древнѣйшихъ текстахъ персидской Зендъ-авесты, а встрѣчается лишь въ позднѣйшемъ памятникѣ персидской религіозной литературы—въ такъ называемой Бундешъ, въ толковательной книгѣ, составляющей дополненіе къ Зендъ-авестѣ иполу чившей окончательную редакцію не раньше VII-го вѣка послѣ Р. Хр. (Вандишманъ, Бюрнуфъ, Шпигель, Коссовичъ). Наконецъ и тѣ ученые, которые настаиваютъ на большей древности эсхатологическихъ воззрѣній Зороастровой религіи, соглашаются, что дѣйствительно частностей и подробностей ихъ нѣтъ въ Зендъ-авестѣ, но есть зародыши для нихъ, изъ которыхъ, какъ изъ своего корня, могли развиться и болѣе подробныя представленія независимо отъ какихъ нибудь внѣшнихъ заимствованій. Поэтому нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ персидской эсхатологіи источникъ для

библейскаго ученія о загробной жизни и въ частности для ученія о воскресеніи. Библейское ученіе о воскресеніи, хотя въ болѣе ясныхъ чертахъ выражается въ сравнительно позднѣйшихъ книгахъ,—въ древнѣйшихъ же встрѣчается рѣдко и при томъ излагается болѣе или менѣе отрывочно—во всякомъ случаѣ древность самыхъ позднѣйшихъ библейскихъ книгъ, принятыхъ въ составъ священнаго канона, древнѣе по своему происхожденію персидской Бундеипъ, гдѣ содержится ученіе о воскресеніи. Вѣроятнѣе то предположеніе, что въ книгѣ этой находится смѣсь Зороастровыхъ воззрѣній съ библейскими.

Теперь выскажемъ общій взглядъ на религію Зороастра. Въ ней есть нѣкоторыя отдѣльныя преимущества предъ другими системами язычества. Сюда относятся 1, сохранившаяся въ ней вѣра въ личнаго Бога; 2, ея надежда на явленіе будущаго избавителя, которая, какъ думаютъ нѣкоторые, привлекла волхвовъ—именно изъ Персіи на поклоненіе явившемуся дѣйствительному Искупителю; 3, ея чаяніе торжества добраго начала надъ злымъ, какъ конечнаго завершенія исторіи міра и человѣчества; наконецъ 4, ея требованіе отъ человѣка дѣятельной борьбы со зломъ вмѣсто квіэтизма. За всѣмъ тѣмъ Зороастрова религія не чужда многихъ существенныхъ недостатковъ, частію общихъ съ прочими системами язычества, частію спеціально ей принадлежащихъ. Въ ея воззрѣніи на божество высказывается не безусловно чистый монотеизмъ; въ ней преобладаетъ сильный дуализмъ, доходящій до олицетворенія добраго и злаго начала въ двухъ отдѣльныхъ верховныхъ силахъ (Ормуздѣ и Ариманѣ), хотя и не равныхъ по своему могуществу. Она обѣщаетъ торжество добраго начала надъ злымъ, но торжество слишкомъ медленное и слишкомъ отдаленное для того, чтобъ оно могло внушать человѣку необходимую бодрость и энергію для борьбы со зломъ. При томъ же ей недостаетъ истиннаго понятія о свободѣ. Человѣкъ представляется съ ея точки зрѣнія не вполнѣ свободнымъ существомъ, а является орудіемъ, которымъ пользуется то злое, то доброе начало для того, чтобъ противодѣйствовать другъ другу. Что касается вообще историческаго значенія этой религіи, то оно нѣкоторыми изслѣдователями слишкомъ преувеличено. Этой религіи между прочимъ приписывается школою раціоналистовъ вліяніе на развитіе нѣкоторыхъ вѣрованій у евревъ, особенно относительно доб-

рыхъ и злыхъ духовъ и даже на сформированіе христіанскаго ученія о послѣднихъ судьбахъ міра. Но если и можно находить вліяніе этой религіи, то не тамъ, гдѣ находитъ его раціоналистическая школа. Оно отразились не на ветхозав. ученіи, содержащемся въ Св. Писаніи, а отчасти на еврейской апокрифической литературѣ, особенно же на ученіяхъ нѣкоторыхъ христіанскихъ гностическихъ сектъ дуалистическаго характера. Истинное же христіанство въ лицѣ своихъ представителей напротивъ всегда заботливо охраняло себя не только отъ прямаго, но и отъ косвеннаго вліянія парсизма; православная церковь отсѣкала отъ себя, какъ чуждыя ей ученія, какъ ереси, всѣ теоріи о борьбѣ двухъ совѣчныхъ началъ, ученіе напр. о матеріи, какъ злой сущности, и другія ученія сходныя съ парсизмомъ. Нельзя отвергать въ религіи Зороастра нѣкоторыхъ пунктовъ, по крайней мѣрѣ наружно-сходныхъ съ христіанствомъ, но скорѣе можно думать, что эти пункты не христіанствомъ заимствованы отъ парсизма, а наоборотъ—парсизмомъ отъ христіанства въ позднѣйшую пору его развитія.

Ученіе Зороастра имѣетъ въ настоящее время послѣдователей главнымъ образомъ въ Индіи, гдѣ ихъ насчитываютъ около 200,000, также въ Персіи и на Кавказѣ („Миссіонеръ„ 1878 г.). Въ Персіи существуютъ лишь нѣкоторыя незначительныя секты, поклоняющіяся солнцу и огню. По словамъ журнала „Миссіонеръ“ (1878 г.) въ храмахъ этихъ персидскихъ огнепоклонниковъ тщательно содержатся и охраняются огни, зазженные будто бы Зороастромъ двѣ съ половиною тысячи лѣтъ назадъ. Священнѣйшимъ мѣстомъ сторонники этой секты признаютъ городъ Іесдъ въ Персіи, гдѣ находится около 34 храмовъ. Въ каждомъ изъ храмовъ существуетъ нѣсколько идолослужителей, обязанность которыхъ исключительно заключается въ томъ, чтобы сохранять священное пламя чрезъ постоянную прибавку нефти или каменныхъ угольевъ и при этомъ совершать обычныя молитвы. Изъ Тегерана, столицы Персіи, въ 1878 году сообщалось извѣстіе, что старѣйшіе изъ этихъ идолослужителей постановили созвать конгрессъ всѣхъ послѣдователей ученія Зороастра въ упомянутомъ священномъ городѣ Іесдѣ.

Религія древнихъ египтянъ.

Зороастрова религія представляетъ собою попытку отрѣшиться отъ началъ пантеизма и создать иное, болѣе жизненное и болѣе близкое къ началамъ теизма міросозерцаніе, но не достигаетъ этого. Характеристическая черта Зендскаго религіознаго воззрѣнія состоитъ въ томъ, что божество понимается здѣсь уже не какъ безкачественная и неопредѣленная сущность, но какъ опредѣленное начало, имѣющее свое содержаніе, не какъ міровая субстанція, а какъ субъектъ, имѣющій свою собственную жизнь, отличную отъ міровой жизни. Кромѣ того божество опредѣляется здѣсь и какъ объектъ, противостоящій человѣческому сознанію. По существу своему оно опредѣляется какъ начало добра и свѣта, но оно поставляется въ противоположность другому началу, которое ограничиваетъ его; ему противостоитъ зло, побѣда надъ которымъ представляется только какъ нѣчто долженствующее быть въ отдаленномъ будущемъ, но не какъ нѣчто фактически данное. Этотъ дуализмъ Зороастровой религіи составляетъ существенный ея недостатокъ; мы находимъ въ ней понятіе о личномъ божествѣ, но не безусловно свободномъ и не въ строгомъ смыслѣ неограниченномъ и безконечномъ. Въ этомъ отношеніи нѣкоторый шагъ впередъ, по сравненію съ религіею Зороастра, представляетъ религія древнихъ египтянъ. Хотя и въ этой религіи было ученіе о борьбѣ двухъ началъ, но эта борьба понимается здѣсь, какъ внутреннее состояніе самого божества; борьба эта не есть внѣшняя противоположность добра и зла, свѣта и тьмы, какъ въ Зороастровой религіи, но совершается во внутреннемъ самоощущеніи божества и выражается какъ страданіе и постоянное торжество надъ нимъ. Душою египетской религіи былъ Озирисъ—олицетвореніе съ одной стороны страданія, съ другой—вѣчнаго обновленія и воскрешенія. Хотя онъ имѣетъ противъ себя отрицаніе (Тифонъ), но не останавливается на немъ. Озирисъ представляется вѣчно воскрешающимъ и оживляющимъ. Онъ побѣждаетъ Тифона, злое начало, и господствуетъ не только надъ чувственною природою, но и надъ душами, отдѣлившимися отъ тѣла, надъ которыми онъ производитъ судъ въ царствѣ мертвыхъ. Около этого главнаго божества, главной фигуры въ египетской рели-

гіи, группируются разнообразныя формы божествъ; но ихъ нѣтъ нужды разсматривать въ отдѣльности.

Главное представленіе, дѣлающее совершенно наглядною сущность этой религіи, мы можемъ видѣть въ образѣ богини Изиды, изображенной въ Саисѣ съ покрываломъ на лицѣ. Въ надписи храма этой богини: „я есмь то, что было, есть и будетъ; моего покрывала не поднималъ еще ни одинъ смертный",—символизировано все существо египетской религіи. Въ этой надписи ясно высказано, что существо природы есть нѣчто иное, чѣмъ то, что является въ непосредственной дѣйствительности, что оно имѣетъ внутреннее скрытое начало и есть загадка, которой не можетъ разрѣшить ни одинъ смертный. Поэтому обыкновенно египетская религія называется *религіею тайны*, загадки (die Religion des Rathsels), каковое названіе впервые дано ей Гегелемъ. Главный недостатокъ этой ступени развитія религіи состоитъ въ томъ, что здѣсь нѣтъ еще сознанія о живомъ богѣ, какъ источномъ началѣ жизни, и нѣтъ полнаго освобожденія отъ началъ пантеизма. Своеобразный культъ этой религіи, выразившійся въ особенно заботливомъ отношеніи и почитаніи разнаго рода животныхъ, ясно показываетъ, что здѣсь еще было смѣшеніе божества съ природою. Въ животныхъ египтяне почитали именно общую жизнь, какъ ту безсознательную и загадочную силу, которая управляетъ всѣми дѣйствіями природы одушевленной и неодушевленной. Такъ какъ съ другой стороны въ этой религіи были стремленія созерцать божественное во внѣ, то мы находимъ здѣсь широкое развитіе идолатріи. У египтянъ было стремленіе къ искусству, но египетскому искусству не доставало еще прозрачной формы, ясности и естественности. Въ „религіи загадокъ" получилъ широкое развитіе символизмъ. Естественное явленіе изображается здѣсь не какъ само въ себѣ сущее, но какъ представляющее нѣчто иное. Это и выражается въ египетскомъ символизмѣ. Мы находимъ въ Египтѣ множество поражающихъ колоссальностію и таинственностію памятниковъ строительнаго искусства, находимъ таинственные іероглифы, загадочныхъ сфинксовъ, вообще всѣ признаки, что идея божества не предносилась сознанію египтянъ въ формѣ яснаго понятія, но сознавалась какъ неразрѣшимая проблема, „загадка."

Къ отличительнымъ и наиболѣе выдающимся особенностямъ этой религіи относятся: 1, необыкновенно сильное развитіе

въ ней обрядовой стороны,—въ этомъ отношеніи она не имѣетъ себѣ равныхъ въ средѣ древнихъ религій—и 2, столь же сильное развитіе въ ней символической или мистеріальной стороны. По этой послѣдней чертѣ она весьма удачно названа Гегелемъ „религіею загадокъ"—таинственною религіею, и это названіе сдѣлалось съ тѣхъ поръ обычнымъ въ кругу изслѣдователей для обозначенія ея характера. Этими своими сторонами религія египтянъ главнымъ образомъ и вліяла на массу народа. Облеченная, если можно такъ сказать, съ ногъ до головы въ таинственные образы и символы, наполненная неисчислимымъ множествомъ обрядовъ, она воспитывала въ своихъ послѣдователяхъ наружную обрядовую набожность. Египтяне считались въ древности самымъ набожнымъ народомъ въ мірѣ. Геродотъ замѣчалъ о египтянахъ, что они превосходятъ всѣхъ другихъ народовъ въ богобоязненности (II,37), что ни одинъ народъ такъ охотно и всецѣло не подчинялся своему религіозному культу, какъ египетскій народъ. Словомъ — это былъ *народъ—обрядникъ* въ древнемъ мірѣ. Вся жизнь въ Египтѣ, начиная съ появленія человѣка на свѣтъ, съ стриженія волосъ на головѣ дитяти и обрѣзанія, которому подвергался новорожденный,—до похоронныхъ церемоній, бальзамированія труповъ,—сопровождалась безчисленными символическими обрядами и священнодѣйствіями. Греческій философъ Порфирій называлъ поэтому Египетъ священною страною—„Ιεροτὰ" τη χορὴ" (De abstinentia 2, V), гдѣ каждая мѣстность запечатлѣна какимъ нибудь священнымъ воспоминаніемъ или учрежденіемъ. Нигдѣ не было такого множества капищъ, такого числа религіозныхъ празднествъ и церемоній, такого количества очистительныхъ правилъ, самыхъ разнообразныхъ жертвоприношеній и священныхъ обычаевъ, какъ въ египетской религіи. Въ связи съ этимъ въ массѣ египетскаго народа преобладала изумительная наклонность къ многобожію, которая обнаруживалась въ почитаніи несмѣтнаго множества самыхъ разнообразныхъ,высшихъ и низшихъ, божествъ подъ видомъ животныхъ. Многобожіе древнихъ египтянъ также обратилось въ пословицу—даже у тѣхъ народовъ древности, религіи которыхъ поощряли самый широкій политеизмъ, какъ напр. у грековъ и римлянъ. Извѣстное остроумное замѣчаніе римскаго сатирика Ювенала: „счастливы тѣ народы—у коихъ боговъ полны огороды"—спеціально относилось къ египтянамъ.

Въ Египтѣ, говоритъ Геродотъ, почти каждый городъ, каждое мѣстечко, каждый отдѣльный родъ, каждое семейство имѣли своихъ особенныхъ боговъ,—за исключеніемъ тѣхъ божествъ, которымъ поклонялся народъ повсемѣстно, какъ напр. Аммона,Озириса съ Изидою, Тифона, Нейѳы и проч.—Въ изумительной силѣ религіознаго консерватизма, въ привязанности къ древнимъ формамъ и въ неподвижности въ теченіи цѣлыхъ тысячелѣтій, въ отвращеніи отъ всѣхъ нововведеній и измѣненій въ религіозныхъ обрядахъ и учрежденіяхъ,—египтяне если не превосходили, то нисколько не уступали китайцамъ. Къ этому нужно прибавить еще одну черту—необычайное вліяніе жреческаго сословія на дѣла религіи и политики въ Египтѣ. Жречество, хотя играло весьма видную роль почти во всѣхъ другихъ языческихъ религіяхъ, за исключеніемъ китайской, однако же нигдѣ не достигало такого могущества и силы, какъ въ Египтѣ, чтó помимо другихъ причинъ объясняется обрядовымъ характеромъ египетской религіи и многочисленностію мистерій. Даже индійскіе брамины не имѣли такого значенія въ Индіи, какъ въ Египтѣ египетскіе жрецы. Здѣсь жрецы стояли во главѣ всего не только религіознаго, но и гражданскаго быта, были неизбѣжными руководителями народа въ дѣлахъ религіи и почти во всѣхъ отношеніяхъ общественной жизни, имѣли огромное вліяніе на политику, занимали судебныя и общественныя должности, были единственными знатоками искусствъ и наукъ, которыя они удерживали въ рукахъ своего сословія съ помощію имъ однимъ понятнаго іероглифическаго письма. Египетскіе жрецы пользовались славою мудрецовъ, свѣдущихъ въ познаніи тайныхъ силъ природы, не только у своихъ соотечественниковъ, но и у иностранцевъ. Нѣкоторые изъ греческихъ писателей называли ихъ „отцами философіи“, у которыхъ греческіе философы—Ѳалесъ, Пиѳагоръ, Анаксагоръ и самъ Платонъ заимствовали нѣкоторыя изъ своихъ глубокихъ философемъ. Къ этому мнѣнію склонялся отчасти Геродотъ (II, 123). Указываемъ на эту особенность въ египетской религіи потому, что ею объясняется и еще одна изъ важнѣйшихъ сторонъ въ этой религіи, именно развитіе въ Египтѣ своеобразной жреческой теософіи, въ тайны которой они не посвящали народную массу. Въ народной религіи—въ Египтѣ преобладали грубое идолопоклонство и зоолатрія. Но кромѣ народной религіи

съ древнихъ временъ тамъ существовала особенная жреческая религія,—религія избранныхъ, съ отпечаткомъ высшихъ идей сравнительно съ народными вѣрованіями. Эта религія проповѣдывалась въ египетскихъ мистеріяхъ, гдѣ преподавалась цѣлая система вѣроученія, излагавшаяся, по свидѣтельству Страбона, въ 42 свящ. книгахъ. Эти мистеріи пользовались большимъ почетомъ, какъ у древнихъ писателей, такъ и у нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей египетской религіи; изъ нихъ производили многія вѣрованія другихъ народовъ, имъ между прочимъ приписывали огромное вліяніе на образованіе древнихъ греческихъ мистерій. Въ новѣйшее время ученые изслѣдователи египетской религіи (Бунзенъ, Лепсіусъ, Вилькинсонъ и др.) своими болѣе точными изслѣдованіями этихъ мистерій много способствовали ослабленію того впечатлѣнія, которое онѣ производили на нѣкоторыхъ изъ древнихъ и на новыхъ изслѣдователей конца прошлаго вѣка, хотя и эти изслѣдователи далеко еще не могутъ считаться сказавшими послѣднее слово по вопросу о значеніи этихъ мистерій въ исторіи религій древняго міра. На сколько египетскія мистеріи имѣли вліяніе на образованіе греческихъ мистерій, какая вообще доля вліянія принадлежитъ имъ на вѣрованія другихъ народовъ, приходившихъ въ столкновеніе съ египтянами,—на вѣрованія семитическихъ народовъ, вавилонянъ, финикіянъ, евреевъ, затѣмъ на западныхъ народовъ—пелазговъ, грековъ, мы не имѣемъ намѣренія входить здѣсь въ рѣшеніе этого спорнаго и сложнаго вопроса. Что въ жреческихъ египетскихъ мистеріяхъ предлагалось ученіе высшее народныхъ вѣрованій, это подтверждается свидѣтельствами какъ языческихъ древнихъ писателей, такъ и нѣкоторыхъ изъ отцовъ церкви. Причиною того, что нѣкоторые изъ древнихъ писателей [1]) преувеличивали значеніе мистерій, былъ главнымъ образомъ поразительный контрастъ между фетишизмомъ народной египетской религіи и проблесками глубокихъ идей въ жреческомъ тайномъ ученіи, потомъ ихъ недостаточное знакомство съ содержаніемъ и существомъ египетскихъ мистерій. Таинственный характеръ,—особенно мистерій совершавшихся въ честь Озириса съ ихъ тай-

[1]) Цельсъ, какъ извѣстно, Самого I. Христа считалъ воспитанникомъ египетскихъ мистерій, на основаніи евангельскаго повѣствованія о бѣгствѣ и пребываніи I. Христа въ Египтѣ.

нымъ ученіемъ и глубокомысленною символикою, съ раннихъ поръ возбуждалъ усиленное вниманіе любознательныхъ грековъ, путешествовавшихъ по Египту,—привлекалъ многихъ грековъ даже къ посвященіямъ въ эти мистеріи (Hippolit. „Philosoph". p. 101), но, какъ свидѣтельствуетъ Страбонъ, это удавалось весьма не многимъ, потому что жрецы слишкомъ ревниво охраняли свои таинства и требовали отъ поступающаго въ мистеріи, какъ необходимаго условія, чтобы онъ подвергся предварительно обрѣзанію, безъ этого никому ничего не открывали изъ своего тайнаго ученія; такимъ образомъ большинство ихъ довольствовалось ходячими слухами и разсказами объ этихъ мистеріяхъ и вѣрило на слово египетскимъ жрецамъ (*Оригенъ*, толков. на послан. къ Римлянамъ. Opp. IV, 495). По преданію, за достовѣрность котораго нельзя ручаться, потому что оно приведено у позднѣйшихъ греческихъ писателей (у Порфирія—Vita Pythagor.),—изъ древнихъ грековъ Пиѳагоръ въ бытность свою въ Египтѣ достигъ посвященія въ тайны жреческаго ученія и для этого допустилъ надъ собою обрядъ обрѣзанія; но это единственный примѣръ, если признать за нимъ значеніе факта.

Самый выдающійся пунктъ въ религіи Египта составляетъ ученіе о загробной участи человѣка. Ученіе это и болѣе извѣстно сравнительно съ другими пунктами ученія этой давно умершей религіи, хотя также представляетъ много неразъясненныхъ сторонъ. Оно обращало на себя особенное вниманіе и древнихъ греческихъ писателей, какъ наиболѣе характеристическое вѣрованіе египтянъ. Изъ Египта греческій историкъ Геродотъ, какъ извѣстно, изводилъ начало ученія о безсмертіи. Подлежитъ конечно сильному сомнѣнію, точно ли египтянамъ принадлежитъ первая мысль о безсмертіи, точно ли они первые пришли къ этой мысли и точно ли имъ въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ такъ сказать ея изобрѣтеніе. Вѣрованіе въ безсмертіе скорѣе слѣдуетъ признать исконнымъ вѣрованіемъ человѣчества; но нельзя отрицать, что ни у одного изъ древнихъ народовъ, исторически извѣстныхъ, вопросъ о смерти не имѣлъ такой важности и такого значенія, какъ у египтянъ, и что вслѣдствіе этого греческіе писатели съ удивленіемъ замѣчали о египтянахъ, что они гораздо больше цѣнятъ посмертную, чѣмъ настоящую судьбу человѣка, называя домы живыхъ гостинницами, въ которыхъ человѣкъ останавливается лишь на время, какъ путешественникъ, и при-

знавая истинными и вѣчными жилищами гробы мертвецовъ (*Діодоръ* 1, 51). У египтянъ былъ между прочимъ обычай на пиршествахъ, по окончаніи стола, обносить въ ящикѣ изваяніе мертвеца, сдѣланное изъ дерева, съ цѣлію напомнить присутствовавшимъ о смерти. Подносившій говорилъ при этомъ гостямъ: „смотри на это изображеніе, пей и веселись;—по смерти будешь таковъ же, какъ этотъ мертвецъ“ (Геродотъ II, 123). Воззрѣніе египтянъ на посмертную судьбу человѣка замѣчательно не столько общею мыслью о безсмертіи, которая далеко не чужда была и другимъ народамъ, не столько вѣрою въ сознательную жизнь человѣка за гробомъ, сколько своеобразными понятіями о смерти и посмертной участи и тѣми обрядами, которыми сопровождалась смерть человѣка и которые придавали особый загадочный смыслъ самому ученію о загробной жизни. Къ отличительнымъ особенностямъ эсхатологическихъ воззрѣній египтянъ принадлежитъ усиленное желаніе навсегда сохранить отъ тлѣнія трупъ умершаго, чего не находимъ ни у одного изъ древнихъ народовъ. Трупъ каждаго умершаго египтяне бальзамировали, предохраняя его отъ разрушенія. Но вопросъ о томъ, чего собственно они хотѣли, стараясь сохранить свое тѣло, остается нерѣшеннымъ. Существуетъ предположеніе, что первая мысль о сохраненіи труповъ въ Египтѣ обязана своимъ происхожденіемъ экономическимъ и санитарнымъ соображеніямъ египетскихъ жрецовъ. Сожигать трупы, по обычаю другихъ народовъ древности, они находили неудобнымъ въ экономическомъ отношеніи, потому что богатая плодородіемъ нильская долина была бѣдна лѣсомъ и дровами. Погребеніе же ихъ въ землѣ казалось имъ вреднымъ въ санитарномъ отношеніи, потому что наводненія Нила могли выносить трупы на поверхность и распространять испаренія ко вреду общественнаго здоровья. Но это объясненіе мало правдоподобно. Трудно предположить, чтобы египтяне рѣшились на вѣки сохранять то, что не знали какъ уничтожить и отъ чего не знали какъ отдѣлаться. Не менѣе недоумѣній представляетъ и то объясненіе, по которому храненіе тѣлъ въ Египтѣ связывалось съ идеею безсмертія души. Зачѣмъ сохранять тѣло, если душа и безъ него можетъ жить, если она сама по себѣ, по своей природѣ, безсмертна и неразрушима. Остается думать, что сохраненіе труповъ у египтянъ имѣло какую нибудь связь съ ихъ представленіемъ зависимости отъ сохраненія тѣла са-

маго бытія и жизни души по разлученіи ея съ тѣломъ. Тѣл нужно было сохранять по ихъ понятію для безсмертія души Душа повидимому не мыслилась ими отдѣльно отъ матеріаль наго состава тѣла; пребывая въ иномъ мірѣ, въ иныхъ сферахъ она не прерываетъ своей таинственной связи съ тѣломъ, ко торое покоится въ саркофагѣ. Отъ сохраненія тѣла египтян ставили повидимому въ зависимость и странствованія души (метампсихозисъ). По всему видно, что ученіе египтянъ о безсмер тіи души не было свободно отъ натуралистическихъ и пантеисти ческихъ началъ. Здѣсь мы находимъ усиленное стремленіе со хранить на вѣки человѣческое существованіе, но прочныхъ основъ для вѣрованія въ безсмертіе здѣсь не было,—тѣхъ т. е. основъ, въ силу которыхъ душа человѣческая, какъ существо личное, духовное, самостоятельное, признается безсмертною и неразрушимою по своей собственной природѣ, независимо отъ связи ея съ тѣломъ. Мысль о возсоединеніи души съ тѣломъ или о воскресеніи также не имѣла для себя точки опоры въ міровоззрѣніи египтянъ, хотя нѣкоторые изслѣдователи эту имен но мысль склонны видѣть въ заботливости египтянъ о сохра неніи тѣлъ; спрашивается, съ какимъ тѣломъ душа имѣетъ возсоединиться послѣ странствованія по разнымъ тѣламъ не только животныхъ, но и людей? Если съ первымъ человѣче скимъ тѣломъ, въ которое она вселилась еще до начала своихъ странствованій, то какъ было узнать это именно тѣло? Если съ послѣднимъ, въ которомъ она обитала по завершеніи сво ихъ странствованій, какъ въ послѣднемъ земномъ пристанищѣ, то опять является недоумѣніе, какъ было узнать это именно тѣло? Между тѣмъ извѣстно, что египтяне бальзамировали всѣ вообще тѣла людей. Странно представить, чтобы они каждое человѣческое тѣло считали первымъ или послѣднимъ приста нищемъ души, съ которымъ она должна возсоединиться для вѣчной жизни. При вѣрованіи въ переселенія, въ странство ванія души, египтянинъ не могъ рѣшить, какое тѣло оставля етъ покойникъ на этой землѣ, временную ли только оболочку, въ которую онъ одѣвался и которую за тѣмъ сбрасывалъ, стран ствуя и проходя разныя степени очищенія, или же постоянное жилище, въ которомъ его душѣ придется жить вѣчно, въ ко торомъ его душа имѣетъ нѣкогда возсоединиться и жить нераз лучно на вѣки. Все это показываетъ, что идея возсоединенія

души съ тѣломъ или воскресеніе тѣлъ была чужда египтянамъ и, если даже допустить, что она ими предчувствовалась, то предчувствовалась очень темно и смутно. А изъ этого сама собою видна произвольность заключеній нѣкоторыхъ египтологовъ о вліяніи египетской эсхатологіи на образованіе ветхозавѣтнаго ученія о безсмертіи и вчастности о воскресеніи тѣлъ. Произвола въ этомъ предположеніи не меньше, чѣмъ въ предположеніи о зависимости библейскаго ученія о загробной жизни отъ персидской эсхатологіи. Указываютъ между прочимъ на то, что существенныя части такъ называемой „Книги мертвыхъ", гдѣ содержится египетское ученіе о загробной жизни, принадлежатъ эпохѣ предшествовавшей пребыванію евреевъ въ Египтѣ,—что если тутъ было съ чьей нибудь стороны заимствованіе, то уже никакъ не со стороны египтянъ, а скорѣе со стороны евреевъ. Но въ такомъ предположеніи и нѣтъ нужды, потому что египетское ученіе о загробной жизни, хотя было развито и очень подробно, и обставлено множествомъ миѳологическихъ частностей, но по своему принципу было не свободно отъ натуралистической и пантеистической примѣси и имѣло существенно иной характеръ по сравненію съ библейскимъ ученіемъ, гдѣ мы не находимъ ничего, что спеціально характеризуетъ египетское воззрѣніе на загробную жизнь: ни ученія о переселеніи душъ, ни представленія о зависимости сохраненія жизни души отъ сохраненія тѣла. Объ этомъ, впрочемъ, у насъ будетъ рѣчь впереди—при характеристикѣ библейскаго ученія о загробной жизни. Здѣсь замѣтимъ мимоходомъ, что большая древность тѣхъ по крайней мѣрѣ отрывковъ египетской религіозной литературы, которые сохранились до нашего времени, сравнительно съ памятниками еврейской литературы—очень и очень сомнительна. Древній Египетъ повидимому довольно рано выработалъ метафизическія догмы, хотя утонченныя толкованія египетской миѳологіи, дошедшія до насъ, принадлежатъ конечно не первой эпохѣ его существованія. Египетъ не довольствовался обожаніемъ природы и въ своихъ миѳахъ выразилъ, хотя и смутно, идею о безсмертіи, связавъ оное съ нетлѣнностью смертной оболочки. Эта идея проникаетъ новымъ духомъ натуралистическую легенду о юномъ богѣ, умершемъ и воскресшемъ, которая была у симитическихъ языческихъ народовъ и связывалась тамъ съ представленіемъ объ Адонисѣ. Египетъ вложилъ въ эту

легенду идею о загробной жизни и связалъ ее съ именемъ Озириса—царя и верховнаго судьи душъ, но онъ не пошелъ далѣе. Онъ освободился, но только на половину, отъ азіатскаго натурализма, который остался и у него и просвѣчиваетъ въ его грубомъ символизмѣ и политеизмѣ.

Религія Симитовъ.

Изъ восточныхъ религій намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о вымершихъ религіяхъ передне-азіатскихъ народовъ, принадлежащихъ къ симитскимъ племенамъ, куда относятся: вавилоняне, ассирійцы, финикіяне и другіе. Религіи эти имѣли обширную религіозную литературу и множество свящ. книгъ, которыя не сохранились въ цѣломъ ихъ видѣ и дошли только въ отрывкахъ у позднѣйшихъ писателей, напр. халдейскаго жреца Бероза, Санхоніатона и у древнихъ классическихъ авторовъ. Въ средѣ народныхъ массъ симитскаго племени господствующимъ и наиболѣе распространеннымъ видомъ язычества былъ *сабеизмъ* (поклоненіе небеснымъ свѣтиламъ: солнцу, лунѣ и пяти планетамъ). Главнымъ божествомъ симитическихъ народовъ былъ Белъ, который подъ этимъ и созвучными наименованіями (Вилъ, Илу, Ваалъ, Илъ, Аллахъ) почитался у всѣхъ почти извѣстныхъ симитическихъ народовъ преимущественно какъ богъ солнца. Двоякое дѣйствіе солнца—оживляющее и умерщвляющее (чрезъ жгучій убійственный жаръ, уничтожающій и истребляющій растенія и вообще органическую жизнь)—привело языческихъ симитовъ къ почитанію вмѣстѣ съ благодѣтельнымъ божествомъ Вааломъ страшнаго бога Молоха. Но Ваалъ и Молохъ не два бога, но такъ сказать двѣ стороны одного и того же божества. Проявляясь въ палящей силѣ солнца, Ваалъ становился грознымъ Молохомъ, жаждущимъ человѣческихъ жертвъ и крови. Для укрощенія его свирѣпости симитическіе народы приносили въ жертву дѣтей обоего пола (1 Цар. XVIII, 28; 2 Цар. III, 27). Въ религіяхъ симитовъ были и женскія божества, но имъ не приписывалось здѣсь самостоятельнаго значенія особыхъ божественныхъ существъ, какъ въ религіяхъ другихъ языческихъ народовъ. Онѣ разсматривались здѣсь какъ олицетворенія женственныхъ

свойствъ, присущихъ мужскому божеству, какъ дополненія его существа; каждому изъ верховныхъ боговъ у симитскихъ народовъ присвоялась супруга. Такимъ образомъ у вавилонянъ почитались Белъ и Мелита, у финикіянъ—Ваалъ и Ваалтисъ, также Молохъ и Астарта, у арабовъ—Аллахъ и Анаита. Въ лицѣ нѣкоторыхъ симитическихъ божествъ даже прямо соединялись мужескія и женскія свойства, какъ показываютъ напр. нѣкоторыя изображенія Астарты, гдѣ она представляется съ мужскою бородою.

Политеизмъ симитическихъ народовъ отличался меньшимъ количествомъ боговъ сравнительно съ многобожіемъ другихъ языческихъ религій. Разнообразныя божественныя свойства, которыя другіе языческіе народы олицетворяли во множествѣ отдѣльныхъ боговъ, симиты большею частію соединяли въ лицѣ одного божества. Въ ихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ высказывалось относительно большее преобладаніе синтеза надъ анализомъ, чѣмъ напр. въ религіяхъ арійскихъ народовъ съ ихъ дробнымъ политеизмомъ. Но эта особенность симитическихъ религій не даетъ однако же основанія для гипотезы, будто симитическое племя отъ природы одарено врожденною склонностью къ монотеизму. Чистаго монотеизма не было ни въ одной изъ языческихъ религій симитическихъ народовъ. Число ихъ боговъ, хотя было меньше, чѣмъ у другихъ народовъ, однако же не незначительно. Въ спискѣ главныхъ вавилонско-ассирійскихъ боговъ, найденномъ англійскимъ ассиріологомъ Джорджемъ Смитомъ въ развалинахъ древняго царскаго книгохранилища въ Ниневіи, значится 12 боговъ. У древнихъ арабовъ также вмѣстѣ съ верховнымъ божествомъ (Аллахъ) почитались многія другія божества, мужескія и женскія. Даже сами евреи въ массѣ своей обнаруживали, какъ извѣстно, большую наклонность къ многобожію. До самаго вавилонскаго плѣна монотеизмъ не могъ быть твердо внѣдренъ въ ихъ сознаніе, не смотря на всѣ заботы о томъ ветхозавѣтныхъ пророковъ. До вавилонскаго плѣна евреи постоянно совращались въ идолопоклонство, чего не должно бы быть, еслибы склонность къ монотеизму была „врожденнымъ инстинктомъ симитической расы“. Изъ всѣхъ народовъ симитическаго племени только у евреевъ и въ позднѣйшее время у арабовъ (чрезъ мусульманство) утвержденъ монотеизмъ, но въ іудейскомъ мірѣ утвержденію его

способствовали главнымъ образомъ провозвѣстники божественнаго откровенія—вдохновенные пророки, а въ мусульманскомъ—внѣшнія мѣры принужденія посредствомъ огня и меча. Послѣднія мѣры отчасти примѣнялись также и къ древнимъ евреямъ въ случаяхъ совращенія ихъ въ идолопоклонство. Извѣстно напр., что за поклоненіе золотому тельцу у подножія Синая пало подъ мечемъ левитовъ около трехъ тысячъ человѣкъ изъ среды еврейскаго народа (Исходъ XXXII, 24—28).

Народы симитическаго племени занимали въ древности обширное пространство—отъ Вавилона до степей Аравіи и отъ Тигра до Карѳагена, и имѣли обширный кругъ религіозныхъ системъ. Но уже въ IV и V вѣкахъ нашей эры всѣ эти религіи потеряли всѣхъ своихъ послѣдователей. Въ настоящее время, кромѣ чисто историческаго и археологическаго своего интереса, эти религіи продолжаютъ привлекать къ себѣ вниманіе, и при томъ не однихъ ученыхъ спеціалистовъ, главнымъ образомъ вслѣдствіе ихъ ближайшаго отношенія къ религіи древнихъ евреевъ. По своей принадлежности къ общему съ евреями симитическому племени, а также и по историческимъ обстоятельствамъ своей жизни и по самому географическому своему положенію, эти народы находились въ наиболѣе близкихъ отношеніяхъ съ единоплеменнымъ имъ еврейскимъ народомъ. Въ вѣрованіяхъ этихъ народовъ естественно поэтому должно было сохраниться больше преданій общихъ съ преданіями, сохранившимися среди еврейскаго народа, чѣмъ въ религіяхъ народовъ, отдѣленныхъ отъ евреевъ и различіемъ племени и громадными разстояніями. Особенный интересъ къ изслѣдованію религій симитическихъ народовъ возбужденъ въ новѣйшее время, благодаря ознакомленію ученыхъ съ клинообразными надписями, найденными на ассирійскихъ и вавилонскихъ памятникахъ. Со времени открытія въ развалинахъ Сарданапалова дворца въ Ниневіи цѣлой библіотеки, чтеніе этихъ письменъ привело ученыхъ къ нѣкоторымъ интереснымъ открытіямъ относительно древнихъ религіозныхъ преданій вавилонянъ и ассиріянъ. Самая замѣчательная находка сдѣлана въ Сарданапаловой библіотекѣ англійскимъ ассиріологомъ Джорджемъ Смитомъ. Имъ найдены отрывки изъ записей вавилоно-ассирійскихъ преданій о первыхъ временахъ, именно: о мірозданіи, о первобытномъ состояніи людей и ихъ грѣхопаденіи, о все-

мірномъ потопѣ, о Вавилонскомъ столпотвореніи и проч. Преданія эти, впервые записанныя какъ полагають около 2000 лѣтъ до Р. Х., въ общемъ и даже въ нѣкоторыхъ подробностяхъ согласуются съ библейскимъ повѣствованіемъ объ этихъ событіяхъ, хотя представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и существенныя искаженія послѣдняго чрезъ примѣсь политеизма. Рядомъ съ записанными преданіями въ упомянутой ниневійской библіотекѣ [1]) найдены нѣкоторые барельефы, служащіе какъ бы наглядными поясненіями къ этимъ преданіямъ. Одинъ изъ этихъ барельефовъ (находящійся въ настоящее время въ Британскомъ музеѣ) изображаетъ грѣхопаденіе первыхъ людей. По срединѣ его изображено дерево съ грушевидными плодами; по обѣимъ сторонамъ его двѣ человѣческія фигуры, мужская и женская, протягивающія руки къ плодамъ дерева; сзади одной изъ фигуръ, именно женской, поднимается змѣй. Что касается значенія этихъ и подобныхъ открытій для богословской науки, то они важны съ одной стороны для подтвержденія достовѣрности библейскаго повѣствованія о первыхъ временахъ, а съ другой—для доказательства того факта, что всѣ симитическіе народы первоначально имѣли преданія общія съ тѣми, которыя сохранились въ чистотѣ и неповрежденности въ Библіи, и что языческія религіи этихъ народовъ были искаженіями ихъ первоначальной истинной религіи,—той религіи, которую въ древности исповѣдывали упоминаемые въ Библіи ханаанскіе цари Мельхиседекъ и Авимелехъ, признававшіе еще единаго Бога Вышняго (El Eljon; Быт. XIV, 20; XX и XXI. ст. 22).

Въ заключеніе сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній объ одномъ парадоксальномъ мнѣніи, высказываемомъ новѣйшими учеными, особенно учеными еврейскаго происхожденія, о первенствѣ симитскаго племени въ исторіи человѣчества. Привиллегирован-

---

[1]) Библіотека эта состояла изъ квадратныхъ кирпичныхъ плитокъ, покрытыхъ съ обѣихъ сторонъ мелкимъ и сжатымъ клинообразнымъ письмомъ. Какъ видно изъ надписей, плитки эти лежали столбиками на полкахъ библіотеки, составляя такимъ образомъ „листы книгъ". Текстъ, начатый на одной плиткѣ, продолжался на другой. Каждая серія плитокъ озаглавливалась первыми словами первой плитки; внизу плитки выставлялся нумеръ ея. Библіотека назначалась для всеобщаго пользованія, какъ видно по надписи на одной изъ плитокъ. Она заключала въ себѣ цѣлую ассирійскую литературу избранныхъ сочиненій по грамматикѣ, исторіи, законовѣдѣнію, миѳологіи, естествознанію, математикѣ, астрономіи.

ное положеніе симитовъ въ исторіи человѣчества, въ качествѣ призванныхъ носителей религіозной идеи, иногда обосновывается на ученіи самого Св. Писанія. По пророчеству Ноя, говорятъ, въ древнемъ мірѣ правильное понятіе о Богѣ должно было сохраниться въ племени Сима: „благословенъ Господь Богъ Симовъ“ (Быт. IX, 26), т. е. изъ трехъ племенъ Ноя благословится Богъ въ племени Сима или это племя сохранитъ истинное богослуженіе и богопознаніе, будетъ представителемъ истинной религіи. Указываютъ также на то, что три великія системы монотеизма (іудейство, христіанство и мусульманство) вышли отъ симитовъ. Все это въ извѣстномъ отношеніи справедливо. Но все это нисколько не доказываетъ того, что особое назначеніе хранить истинное богопознаніе относится ко всѣмъ симитамъ, ко всѣмъ отраслямъ племени Сима, и что всѣ симиты въ древнемъ мірѣ были хранителями чистыхъ преданій. Исторія показываетъ напротивъ, что за исключеніемъ евреевъ всѣ остальные симиты древняго міра впали въ идолопоклонство и всѣ за исключеніемъ арабовъ сошли съ исторической сцены, не освободившись отъ идолопоклонства. Исторія ничего не знаетъ о ихъ просвѣтительной религіозной миссіи въ средѣ другихъ народовъ, и гораздо больше знаетъ о ихъ развращающемъ вліяніи на евреевъ— на это единственное племя изъ всѣхъ симитическихъ племенъ, въ которомъ хранилось истинное богопознаніе, благодаря впрочемъ отнюдь не природному генію этого народа, а нѣкоторымъ другимъ условіямъ. Ничего не можетъ быть несправедливѣе, бездоказательнѣе, когда утверждаютъ, что евреи, какъ и прочіе симиты, были какъ бы по инстинкту монотеисты. Евреи, какъ симиты, тяготѣли напротивъ не столько къ монотеизму, сколько къ идолопоклонству. До самого вавилонскаго плѣна, какъ замѣчено выше, монотеизмъ не могъ быть прочно внѣдренъ въ народное самосознаніе евреевъ, не смотря на всѣ усилія ветхозавѣтныхъ пророковъ. И только послѣ возвращенія евреевъ изъ вавилонскаго плѣна они перестали обращаться къ чужимъ богамъ. До этого же времени народъ еврейскій вмѣстѣ съ своими царями постоянно совращался въ идолопоклонство, увлекаясь языческими культами, чего не было бы, еслибы монотеизмъ лежалъ какъ бы въ крови ихъ, былъ врожденнымъ отличіемъ симитической расы. Если стоять на фактическо-исторической, а не на предзанятой племенной точкѣ зрѣнія, то

нельзя не признать, что арійскіе народы, или такъ называемые Іафетиды—потомки Іафета, выказали больше отзывчивости и воспріимчивости къ высшей религіозной идеѣ, чѣмъ симиты, съ тѣхъ поръ, какъ христіанствомъ приглашены были въ церковь Христову всѣ племена и народы. Греки и римляне, галлы и франки, аллеманы и вандалы, готы и иберійцы, славяне и кельты подчинились давно уже благотворному вліянію христіанства, между тѣмъ какъ симиты упорно противятся восприніятію высшаго религіознаго развитія, показавъ себя антипрогрессивнымъ племенемъ. Съ тѣхъ поръ какъ арійское (или іафетово) племя въ главныхъ своихъ отрасляхъ приняло христіанство, надъ нимъ исполнилось другое не менѣе важное пророчество Ноя: „и вселится Іафетъ въ шатрахъ Симовыхъ". Оно отстранило симитовъ на задній планъ исторіи, доказавъ своимъ высшимъ культурнымъ развитіемъ подъ вліяніемъ христіанства, что даже гебраизмъ отжилъ свой вѣкъ и представляетъ собою стадію развитія давно пройденную человѣчествомъ, къ которой оно уже больше не возвратится.

Религіи Грековъ и Римлянъ.

Рядъ языческихъ религій древности заканчиваютъ собою религіи народовъ классическаго міра—грековъ и римлянъ. Религіи эти въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть названы завершительными звѣньями въ цѣпи разнообразныхъ системъ древняго язычества;—въ томъ именно смыслѣ, что ими заканчивается ходъ развитія древняго язычества. Онѣ содержатъ въ себѣ эссенцію древняго язычества,—представляютъ послѣднее такъ сказать слово его. Древне-греческій міръ былъ представителемъ всей языческой культуры. Такъ смотритъ на него само Священное Писаніе. Хотя греки составляли небольшую по своей численности часть всего древняго языческаго міра, однако въ Св. Писаніи, какъ извѣстно, имя „эллиновъ" (ἕλληνες) нерѣдко употребляется для означенія язычниковъ вообще, какъ синонимъ слову „ἔθνη" или „ἐθνικοί" (язычники). Сюда напр. относится извѣстное мѣсто изъ 1-го посланія св. ап. Павла къ Коринѳянамъ: „Іудеи знаменія просятъ, эллины премудрости ищутъ, мы проповѣдуемъ Христа распята" (I, 22, 23). Здѣсь апостолъ дѣлаетъ про-

тивоположеніе между іудействомъ, язычествомъ и христіанствомъ по ихъ отличительнымъ особенностямъ, и въ качествѣ представителей язычества указываетъ на эллиновъ. Въ подобномъ же смыслѣ, т. е. въ смыслѣ синонимическомъ съ словомъ „язычники“, слово „эллины“ употребляется въ другомъ извѣстномъ мѣстѣ посланія св. ап. Павла къ Римлянамъ: „Слава, честь и миръ всякому дѣлающему благое, іудеови прежде и эллину“ (II, 16),—и во многихъ другихъ мѣстахъ апостольскихъ посланій. Основаніе для такого широкаго употребленія слова „эллины“ въ св. Писаніи Новаго Завѣта было не одно только то обстоятельство, что первые христіане находились въ болѣе близкихъ и непосредственныхъ отношеніяхъ съ эллинами, чѣмъ съ другими язычниками, но и то, что грекамъ принадлежало умственное превосходство надъ всѣмъ остальнымъ языческимъ міромъ. Эллинизмъ представлялъ своего рода центръ, въ которомъ сосредоточивалось все лучшее, что выработало язычество и до чего оно могло возвыситься. Въ эллинизмѣ древнее язычество обнаружилось со всѣми его типическими свойствами и недостатками. Слово „эллинизмъ“ обнимаетъ не одну греческую религію, а всю вообще древнюю культуру грековъ съ ихъ философіею, поэзіею, искусствомъ, возрѣніями на нравственность и на общественную жизнь. При всемъ своемъ блескѣ, проявленномъ во всѣхъ этихъ областяхъ, греческій геній доказалъ однако же, что въ сферѣ религіи недостаточно однѣхъ естественныхъ, даже самыхъ геніальныхъ, способностей человѣческаго ума для созданія совершенной формы.

I.

Религія грековъ, представляя собою цвѣтъ древняго язычества, съ точки зрѣнія высшихъ понятій о существѣ и значеніи религіи, которыми мы обязаны христіанству, является весьма несовершенною,—изящною больше по внѣшности, чѣмъ по своему внутреннему существу. Геродотъ говоритъ, что „боговъ для грековъ создали Гомеръ и Гезіодъ“. Это выраженіе нужно понимать въ томъ смыслѣ, что греческая религія, религія красоты, много зависѣла отъ поэтической фантазіи древнегреческихъ великихъ поэтовъ, облекшей греческихъ боговъ въ художественные образы. Хотя ни произведенія Гомера, Иліада

и Одиссея, письменное изложеніе которыхъ ученые относятъ приблизительно къ VI в. до Р. Х., ни теогонія Гезіода, явившаяся около 630 г. до Р. Хр., не имѣли у грековъ значенія въ строгомъ смыслѣ „священныхъ книгъ“ и источниковъ ихъ религіи, но въ этихъ произведеніяхъ выражены всѣ характеристическія особенности греческой религіи. У Гомера главнымъ образомъ изображается царство олимпійскихъ боговъ—тотъ фазисъ въ развитіи религіознаго сознанія грековъ, когда боги ихъ являются уже въ гуманизированномъ и очеловѣченномъ видѣ. Въ теогоніи Гезіода наглядно изображается постепенное развитіе религіознаго сознанія грековъ: исторія греческихъ боговъ, постепенное гуманизированіе ихъ въ сознаніи греческаго народа и освобожденіе отъ подавляющей силы природы. Первымъ моментомъ въ постепенномъ ходѣ развитія греческой религіи представляется здѣсь царство Хаоса, вторымъ—господство Ураноса, третьимъ господство Хроноса. Этими моментами означается постепенный переходъ греческой религіи отъ натуралистической формы къ болѣе духовной. Боги этой послѣдней формы—возникли изъ борьбы съ естественными силами:—вотъ основная мысль теогоніи Гезіода. Борьба эта оканчивается тѣмъ, что Хроносъ, представляющій собою еще стихійную силу, пожирающій своихъ дѣтей и снова испускающій ихъ изъ себя, въ концѣ концовъ самъ рождаетъ себѣ погибель въ лицѣ своего младшаго сына Зевса—бога, который низвергъ царство титановъ и побѣдилъ боговъ природы. Въ этой .побѣдѣ изображается побѣда духовной индивидуальности надъ господствомъ стихійной силы природы и подчиненіе ея въ служеніе разумной силѣ духа. Побѣда эта не была вполнѣ достигнута, ибо и новые болѣе духовные боги грековъ, явившіеся на мѣсто титановъ, все еще носили на себѣ отпечатокъ естественныхъ силъ природы; самъ Зевсъ—отецъ олимпійскихъ боговъ—богъ права и гражданскаго общества—все еще, даже въ позднѣйшее время, представлялся и олицетвореніемъ небеснаго свода, почитался какъ богъ видимаго неба, посылающій дождь, извергающій молнію, открывающій свою волю чрезъ шелестъ листьевъ священнаго дуба, находившагося въ Додонѣ, чрезъ полетъ птицъ и проч. Подобно тому и Паллада Аѳина, дочь Зевса, почиталась преимущественно какъ богиня небесной ясности, безоблачнаго горизонта, и признавалась символомъ муд-

рости, покровительницею наукъ и искусствъ. Аполлонъ, сынъ Зевса, представлялъ собою олицетвореніе солнца и свѣта и вмѣстѣ божественнаго вдохновенія, одушевляющаго поэтовъ. Кромѣ этихъ божествъ у грековъ почитались Гермесъ—вѣстникъ боговъ; Діонисъ, богъ производящій или рождающій силы природы (Phallus), Посидонъ—богъ моря и воды; Гефестъ—богъ огня; Димитра—мать земли; Гера, возсѣдающая вмѣстѣ съ Зевсомъ на тронѣ, какъ царица неба въ ночное время; Плутонъ—братъ Зевса—властелинъ подземнаго міра; Артемида—дѣвственная богиня луны и Афродита (подобіе симитической Ашеры)—богиня любви и проч. Наиболѣе выдающаяся характеристическая особенность греческой религіи, въ ея болѣе развитомъ видѣ, состоитъ въ томъ, что она очеловѣчиваетъ боговъ до той по крайней мѣрѣ степени, до какой это очеловѣченіе не доходило ни въ одной изъ древнихъ религій. Въ извѣстномъ отношеніи это составляетъ прогрессъ въ развитіи религіознаго сознанія древняго человѣка. Греческіе боги возвышались, хотя и не безусловно, надъ природою; они ведутъ самостоятельную отдѣльную отъ природы жизнь, хотя также не въ безусловномъ смыслѣ. Имъ приписывается, какъ коренное ихъ онтологическое свойство, безсмертіе въ отличіе отъ смертныхъ существъ, вѣчная юность и постоянная живая дѣятельность,—словомъ приписываются всѣ свойства живыхъ и личныхъ существъ. Но то самое, что въ извѣстномъ отношеніи является преимуществомъ греческой миѳологіи предъ прочими языческими религіями древности, имѣетъ и свои слабыя и темныя стороны. Греки возвысили человѣческое до божественнаго въ лицѣ своихъ полубоговъ и героевъ, которые не будучи богами по природѣ, какъ вѣрили греки, дѣлались божественными чрезъ свои геройскіе подвиги, какъ напр. Геркулесъ, Прометей и др. Но вмѣстѣ съ тѣмъ они низвели божественное до чисто человѣческаго. Они возвысились до понятія о божествѣ, какъ личности, но еще далеки были отъ идеи безконечной духовной личности. Боги ихъ—подобночеловѣческія, ограниченныя существа, только въ гораздо меньшей мѣрѣ и степени ограниченныя по сравненію въ людьми. Одна изъ наиболѣе слабыхъ сторонъ греческой религіи состоитъ въ чрезмѣрномъ развитіи въ ней антропоморфизма. Греки судили о богахъ по идеаламъ лучшихъ людей своего времени,—своихъ героевъ (а эти люди имѣли не

одни совершенства, а и недостатки), греки переносили на боговъ также и эти недостатки—человѣческія страсти и даже пороки. Вообще эстетическое воззрѣніе на боговъ не находилось у грековъ въ полной гармоніи съ нравственнымъ; греческимъ богамъ не достаетъ нравственной строгости, нравственной святости. Греческіе боги ограничены даже по времени своего бытія (имъ приписывалось безсмертіе, но не вѣчное или изначальное бытіе); они не безусловно свободны и независимы. Надъ всѣми богами господствуетъ Зевсъ, но и онъ подчиненъ неумолимой судьбѣ (ανάγκη)—абсолютной необходимости. Эта послѣдняя есть общая абсолютная сила,—полнота всѣхъ опредѣленій и рѣшеній, но еще неразвитая въ себѣ, а потому является какъ слѣпая неразумная или по меньшей мѣрѣ непонятная сила, господствующая надъ всѣмъ, не исключая и божественнаго міра. Подъ давленіемъ ея желѣзной воли возможно только подчиненіе, безъ внутренней свободы. Она надъ всѣмъ міромъ боговъ носится, какъ холодная необходимость, которая хотя и позволяетъ имъ дойти до формы самостоятельности, но на самомъ дѣлѣ составляетъ ихъ внутреннее опредѣленіе,—нѣчто соотвѣтствующее индійскому Брамѣ. Даже тѣ изъ позднѣйшихъ философски образованныхъ греческихъ поэтовъ, въ твореніяхъ которыхъ въ наибольшей степени выступаетъ религіозно-нравственный элементъ, какъ напр. Эсхилъ и Софоклъ, не могли освободиться отъ представленія о грозной судьбѣ, господствующей надъ людьми и богами. Греческая философія сначала относилась или индифферентно или враждебно къ ученію о богахъ,—особенно въ лицѣ Ксенофана и Софистовъ. Чрезъ Сократа и Платона смягчена была враждебность философіи къ миѳологіи. Эти философы въ своихъ собственныхъ воззрѣніяхъ на божество возвышались надъ обычнымъ народнымъ политеизмомъ (хотя и не доходили до истиннаго религіознаго монотеизма), но въ тоже время они щадили и народныя вѣрованія. Въ школѣ неоплатониковъ эта забота объ охраненіи народныхъ вѣрованій выразилась въ попыткѣ чрезъ аллегорическое объясненіе миѳовъ показать ихъ высшее философское и нравственное значеніе, дать нѣкоторое философское обоснованіе политеизму. Но эта попытка не увѣнчалась и не могла увѣнчаться успѣхомъ, какъ всякая попытка усиливающаяся поддержать гнилое. Представленіямъ древнихъ грековъ о богахъ соотвѣтствовали и ихъ внѣшній

религіозный культъ, и нравственность грековъ, а также и понятіе о загробной жизни. Внѣшній религіозный культъ состоялъ у нихъ преимущественно въ жертвахъ и молитвахъ, гимнахъ и торжественныхъ процессіяхъ. Особенный частный видъ ихъ религіознаго культа, доступный только для посвященныхъ, составляли мистеріи (Самоѳракійскія, Елевзинскія и мистеріи въ честь Діониса). Что въ этихъ мистеріяхъ предлагалось посвященнымъ особое высшее религіозно-философское ученіе, въ знаніе котораго посвященные вводились постепенно, смотря по степенямъ ихъ посвященія,—это предположеніе нельзя считать доказаннымъ, хотя оно поддерживается нѣкоторыми учеными изслѣдователями классической древности. Сами древніе греческіе философы расходились между собою въ сужденіяхъ о содержаніи и достоинствѣ этихъ мистерій. Одни придавали имъ высокое религіозное значеніе особенно въ томъ отношеніи, что въ нихъ раскрывалось ученіе о загробной жизни; другіе видѣли въ нихъ не болѣе какъ только торжественныя празднества, установленныя обычаемъ, въ основѣ которыхъ лежали древніе миѳы, которыми предоставлялось назидаться каждому посвоему. Нравственность грековъ, какъ и нравственность ихъ боговъ, не отличалась строгимъ характеромъ. Сохраненіе мѣры во всемъ (σωφροσύνη) и отсутствіе высокомѣрія противъ судьбы, чтобы не навлечь гнѣва Неземиды: вотъ главная задача, объ осуществленіи которой заботился древній грекъ въ своей жизни. Греческой нравственности недоставало глубины, силы, а также и положительнаго нравственнаго содержанія, потому что сознанію грека не предносилось ясно истинное назначеніе человѣческой жизни. Греки вѣрили въ безсмертіе человѣка, но о самомъ безсмертіи имѣли смутное представленіе. Они вѣрили въ посмертное продолженіе существованія душъ въ аидѣ—въ подземномъ мірѣ, но смотрѣли на это существованіе какъ на тѣнь истиннаго бытія; поэтому и самыя души умершихъ представлялись ими въ видѣ тѣней блуждающихъ въ подземномъ мірѣ. Что въ такомъ безсмертіи греки не находили для себя никакого утѣшенія и отрады, это яснѣе всего видно изъ извѣстнаго мѣста Гомера, гдѣ сынъ Пелея въ Элисейскихъ поляхъ отвѣчаетъ на привѣтствіе странствующаго Улисса, царя Итаки: „Не говори смерти похвальныхъ словъ, благородный Улиссъ; я лучше готовъ быть рабомъ бѣднаго

земледѣльца, чѣмъ господиномъ всѣхъ тѣней въ царствѣ Плутона". Люди, думавшіе и говорившіе такимъ языкомъ о состояніи души по отдѣленіи ея отъ тѣла, не могли почерпать много утѣшенія изъ вѣры въ безсмертіе и такая вѣра не могла имѣть большой нравственной силы для нихъ. Она была не болѣе какъ выраженіе общаго людямъ нежеланія останавливаться на мысли, чтобъ дорогія для нихъ существа превращались въ ничто, но не представляла никакихъ упованій на другую жизнь, переходъ къ которой могъ бы быть сколько нибудь желателенъ. Правда, для немногихъ избранныхъ героевъ народное вѣрованіе древнихъ грековъ предназначало по смерти счастливое житье на безоблачныхъ и невозмутимыхъ островахъ (Елисейскія поля); отъявленныхъ злодѣевъ, совершившихъ чудовищныя преступленія, смертоубійцъ, измѣнниковъ продавшихъ свое отечество, народное вѣрованіе осуждало на вѣчное бичеваніе фурій въ ужасныхъ мѣстахъ тартара. Но эти вѣрованія относились только къ исключительнымъ случаямъ и если иногда были способны возбуждать къ необычайному героизму и воздерживать отъ необычайныхъ преступленій, то во всякомъ случаѣ не могли вліять на поведеніе и поступки большинства массъ, гдѣ какъ истинныхъ героевъ добра, необычайныхъ ревнителей добродѣтели, такъ и необычайныхъ злодѣевъ—преступниковъ все же не много. Что касается греческихъ философовъ, то только у Сократа и Платона находимъ мы ясно выраженное ученіе о безсмертіи души, которое однако же и для нихъ имѣло значеніе больше философской вѣроятности, чѣмъ незыблемой истины, стоящей внѣ всякаго сомнѣнія. Ни защита Сократа передъ судомъ, ни послѣднія минуты его жизни, какъ ихъ описываетъ Платонъ, не производятъ такого впечатлѣнія, чтобы признать ученіе этихъ философовъ о безсмертіи имѣвшимъ для нихъ ясную и полную догматическую несомнѣнность. Сократъ въ послѣдней рѣчи своей къ друзьямъ о будущей жизни высказался нерѣшительно.

II.

Религія римлянъ въ теоретическомъ отношеніи,—въ отношеніи, т. е. къ ученію,—не отличалась богатствомъ и глубиною содержанія, равно какъ и оригинальностью своихъ основныхъ

воззрѣній. Ея первоначальные элементы большею частію созданы не римскимъ геніемъ, но заимствованы извнѣ—изъ сочетанія элементовъ религій латинской, сабинской, этрусской и греческой. Римлянинъ имѣлъ слишкомъ мало фантазіи и самобытной творческой силы. По большей части онъ заимствовалъ божества въ то мгновеніе, когда сознавалась потребность въ нихъ, практическая надобность,—и по большей части бралъ ихъ съ тѣми качествами, какія уже были имъ приписаны другими народами. При всемъ этомъ нельзя сказать, что римляне ничего не внесли въ свою религію сами отъ себя, не выразили въ ней особенностей своего національнаго духа. Римская религія представляетъ наибольшее сходство съ греческою религіею и зависима отъ этой послѣдней, хотя обѣ эти религіи не были вполнѣ тождественными. Если не по основнымъ элементамъ, то по своему характеру, духу и направленію религія римлянъ представляетъ нѣкоторыя типическія черты, отличныя отъ греческой религіи. Главная отличительная особенность религіи римлянъ—въ ея практической приспособленности къ общимъ государственнымъ и частнымъ житейскимъ цѣлямъ человѣка. Религія римлянъ была антропоморфизмомъ, какъ и греческая. Но тогда какъ религія грековъ по преимуществу была выраженіемъ эстетическаго чувства красоты, религія римлянъ отражала въ себѣ главнымъ образомъ черты практической воли, практическаго духа римлянъ. Это различіе замѣчается прежде всего въ характерѣ самыхъ боговъ той и другой религіи. Греческіе боги поэтичнѣе римскихъ; это—созданія живой фантазіи, украшенныя всѣми красотами ея творческой силы. Существенное основаніе римской религіи заключается въ обоготвореніи практической стороны человѣческой жизни,—въ возведеніи до божественнаго закона цѣлесообразной человѣческой дѣятельности. Поэтому боги этой религіи суть прежде всего представители полезныхъ цѣлей и могущественные обладатели всѣми средствами къ достиженію этихъ цѣлей. Въ римскихъ богахъ мало идеальнаго; это—боги холоднаго разсудка, погруженнаго въ непосредственно-полезное, движущагося въ кругу прозаическихъ обыденныхъ цѣлей человѣческой жизни. Между практическими цѣлями, къ которымъ была обращена жизнь римскаго народа, надобно отличать цѣль общественную,—общую всему народу,—и цѣли частныя. По этому различію цѣлей различаются

и римскіе боги, какъ представители этихъ цѣлей. Всеобщею государственною цѣлію римскаго народа было всемірное владычество. Средоточіемъ этого владычества былъ Римъ. Олицетвореніемъ властвующаго Рима былъ Юпитеръ Капитолійскій (Iupiter Capitolinus,—Optimus Maximus),—верховное божество римлянъ. Его нельзя смѣшивать съ греческимъ Зевсомъ, отцемъ боговъ и людей; онъ имѣетъ больше значеніе верховнаго владычества, всепобѣждающаго и непобѣдимаго; отъ этого, кромѣ эпитета optimus maximus—всеблагій и всемогущій, къ нему чаще всего прилагались эпитеты—Victor, invictus—непобѣдимый, побѣдитель. Вмѣстѣ съ Юпитеромъ раздѣляла почести поклоненія ему Юнона Капитолійская(Iuno Kapitolina)—покровительница владычествующаго Рима и римскаго государства. Прочія римскія божества, какъ представители частныхъ цѣлей, подчинены Юпитеру Капитолійскому, какъ всеобщей безусловной силѣ владычества. Частныя цѣли въ разныхъ кругахъ практической человѣческой дѣятельности возведены были въ римской религіи также до божественнаго значенія, т. е. имѣли своихъ особыхъ представителей въ мірѣ боговъ. Отъ этого частныхъ боговъ у римлянъ было неопредѣленное множество. Дробленіе боговъ, по ихъ полезности для тѣхъ или другихъ частныхъ цѣлей, у Римлянъ доходило до того, что въ числѣ боговъ у нихъ былъ даже Стеркулъ—богъ навоза. Первое мѣсто между частными богами занимаютъ божества войны, побѣды и мира, какъ ближайшихъ средствъ къ міровому владычеству,—Беллона, Марсъ, Квиринъ, Янусъ, Викторія. Далѣе слѣдуютъ божества практической мудрости, какъ ближайшія средства успѣшной войны и побѣды,—Минерва и Mens,—божества согласія и мужества—Concordia и Virtus и божество счастливаго стеченія обстоятельствъ—Fortuna, божества семейства (Лары и Пенаты), божества брака, супружеской чистоты и любви (Puditia и Venus),—твердости и вѣрности въ данномъ словѣ (Fides) и проч. Болѣе подробный перечень римскихъ частныхъ боговъ съ ихъ характеристикой можно прочесть въ книгѣ Новицкаго „О постепенномъ развитіи древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій“ (Ч. 2-я стр. 32). Для нашей цѣли достаточно намѣтить только выдающіяся свойства, которыя религіозное сознаніе римлянъ приписывало своимъ богамъ. Греческіе боги по сравненію съ римскими могутъ быть на-

званы болѣе *теоретическими;* въ нихъ мы видимъ болѣе объективное воспроизведеніе идеальныхъ свойствъ человѣческой личности и физической природы; въ исторіи этихъ боговъ высказываются взгляды грековъ на природу, на происхожденіе міра и проч. Римскіе боги не выражаютъ собою теоретическаго воззрѣнія римлянъ на природу и человѣческую личность,—они выражаютъ собою главнымъ образомъ практическія нужды. Кромѣ практичности римскіе боги отличаются отъ греческихъ большею серьезностью и степенностью. Греческіе боги—свѣтлы и игривы; имъ не чужды человѣческія страсти; они могутъ легкомысленно вдаваться въ разныя похожденія, интриги,—не чуждаются даже области комическаго. Римскіе боги весьма рѣдко вдаются въ любовныя похожденія, за ними почти не водится скандалезныхъ исторій. Если римскія саги и разсказываютъ о ненравственныхъ похожденіяхъ Марса и весталки, Реи Сильвіи, Флоры и нѣкоторыхъ другихъ боговъ и богинь, то это принадлежитъ уже къ позднѣйшему времени,—къ періоду сближенія римлянъ съ греками, къ періоду искаженія древне-римской нравственности и религіи. Божества Рима, какъ было замѣчено, были выраженіемъ съ одной стороны всеобщей цѣли—всеобщаго владычества римлянъ; съ другой—разнообразныхъ частныхъ индивидуальныхъ цѣлей. Тоже двойственное направленіе выражается и въ духѣ римской религіи. Съ одной стороны въ ней высказывается преобладаніе общей силы надъ индивидуальною свободою человѣческаго духа. Индивидуумъ не знаетъ здѣсь того свободнаго приближенія къ своимъ богамъ и дружественнаго, такъ сказать, обхожденія съ ними, какое было въ греческой религіи. Онъ знаетъ только рабское отношеніе, холодное формальное поклонничество безъ внутренней любви, безъ той духовной теплоты, которая составляетъ душу религіи. Съ другой стороны обоготвореніе въ римской религіи частныхъ, субъективныхъ, меркантильно-практическихъ цѣлей питало въ народѣ корыстное чувство личныхъ узко-эгоистическихъ интересовъ. Индивидуумъ служилъ своимъ богамъ только ради практическихъ своекорыстныхъ цѣлей; существо римской религіи меньше всего способствовало развитію идеальныхъ добродѣтелей и безкорыстныхъ чувствъ. Другой выдающійся недостатокъ римской религіи заключается въ отсутствіи въ ней теоретическаго ученія. Ограничиваясь только

народными представленіями о богахъ, она не имѣла твердаго начала для опредѣленія теоретическихъ понятій о Богѣ и отношеній Его къ міру и человѣку, а вмѣстѣ съ тѣмъ и для опредѣленія нравственныхъ понятій. Оттого при столкновеніи съ чуждыми ей религіозными представленіями Египта и Азіи, она сама потеряла свой первоначальный характеръ и не въ состояніи была удержать своихъ послѣдователей отъ нравственнаго паденія. Практицизмъ и утилитаризмъ римской религіи не благопріятствовалъ созданію цѣлостнаго философски-осмысленнаго религіознаго міросозерцанія. Вопросы о началѣ и происхожденіи вещей, которыми такъ много занимались греки, мало интересовали практическихъ римлянъ. Философствованіе о религіозныхъ вопросахъ не пользовалось въ Римѣ большимъ почетомъ, такъ что Цицеронъ въ своемъ знаменитомъ сочиненіи „De natura deorum“ находилъ нужнымъ извиниться предъ читателемъ, что посвящаетъ время философіи „не особенно достойной занятій дѣльнаго человѣка“. Римская древность не имѣла ни своего Гомера, ни Гезіода, которые бы вдохнули жизнь въ ея религію. Римская философія не имѣла мыслителей, равныхъ Сократу и Платону, которые бы внесли высшій философскій свѣтъ науки въ область ихъ религіи. Священныя книги римлянъ, находившіяся въ рукахъ жрецовъ и извѣстныя подъ именемъ Indicamenta (отъ indicare—объявлять), содержали въ себѣ сухой перечень (номенклатуру) боговъ съ указаніемъ сферы ихъ дѣятельности и главнымъ образомъ подробные уставы касательно совершенія богослуженія разнымъ богамъ,—уставы, въ которыхъ все было строго опредѣлено—до самой крайней степени формализма. Для внутренняго знанія религіи, для уразумѣнія ея духовной силы эти книги ничего не давали.

Въ религіи не имѣвшей опредѣленной системы ученія, само собою разумѣется, игралъ наиболѣе видную роль внѣшній *религіозный культъ*, организація котораго отличалась необыкновеннымъ формализмомъ. Римлянинъ смотрѣлъ на религію какъ на дѣло далеко небезполезное въ государствѣ и безъ преувеличенія могъ сказать, что въ Римѣ обращено было серьезнѣйшее вниманіе главнымъ образомъ на внѣшнее устройство культа. Сколько было боговъ въ Римѣ, столько же богослужебныхъ обрядовъ и предписаній, и законъ повелѣвалъ выполнять ихъ съ величайшею внимательностію. Поэтому религіозная обряд-

ность въ Римѣ доходила до скрупулезности. Эта необыкновенная строгость во внѣшнемъ богослуженіи была слѣдствіемъ того чувства рабскаго страха, которымъ отличалась римская набожность. Совершенно согласно съ римскимъ духомъ греческіе писатели называли римскую религіозность на своемъ языкѣ „*Десидемоніей*“ (Δεισιδαιμονία)—томительнымъ страхомъ къ богамъ,—и сами римскіе писатели (какъ напр. Цицеронъ и другіе) производили религію изъ чувства страха. Римляне отличались также склонностію къ суевѣріямъ. Отсюда въ ихъ культѣ получили широкое примѣненіе средства узнавать волю и повелѣнія боговъ посредствомъ наблюденія надъ природою вообще, надъ громомъ, молніею и другими явленіями (auspicium),—наблюденіе въ частности надъ крикомъ, клеваніемъ пищи и полетомъ птицъ (avgurium),—оракулы, сивиллины книги, толкованія словъ и другіе виды ворожбы и колдовства. Римляне старались узнавать волю боговъ не въ отношеніи къ нравственной дѣятельности, но относительно житейскихъ интересовъ, частныхъ или общественныхъ. Впрочемъ въ римской религіи въ значительной степени выражался и нравственный элементъ, и этою своею стороною, т. е. моральною, римская религія отчасти превосходила греческую. Сами греческіе писатели отдавали ей въ этомъ отношеніи преимущество предъ своею религіею, гдѣ миѳологія скандалезными сагами производила деморализующее вліяніе на народную нравственность. „Римляне, говоритъ Діонисій Галикарнасскій (жившій около 20 лѣтъ въ Римѣ во время Цезаря Августа), всѣ тѣ сказанія о греческихъ богахъ, въ которыхъ заключаются клеветы и поношенія на боговъ, отвергли, какъ неприличное и унизительное даже для честнаго человѣка, тѣмъ болѣе для боговъ; они представляютъ себѣ боговъ только съ самой благородной стороны, разсказываютъ о нихъ только самое лучшее, устраняя отъ нихъ качества, недостойныя блаженныхъ существъ. У римлянъ не услышите о битвахъ боговъ, о нанесеніи имъ ранъ, о заключеніи въ цѣпи, о рабскомъ служеніи людямъ“ и. т. п. Римская религія производила больше моральнаго вліянія на жизнь народа, общественную и частную, чѣмъ греческая. Гдѣ боготворимы были добродѣтели Fides, Pudicia, Virtus, тамъ нельзя отрицать нѣкоторыхъ нравственныхъ элементовъ. По единогласнымъ свидѣтельствамъ историковъ, до искаженія римской религіи азіатскимъ и отчасти греческимъ вліяніемъ, рим-

ляне имѣли настроеніе болѣе серьезное, нежели легко-подвижный народъ греческій. Гражданскія и семейныя добродѣтели въ древнѣйшія времена ихъ исторіи были ихъ украшеніемъ и честью. Особенно были въ почетѣ у нихъ семейныя добродѣтели—брачный союзъ и супружеская вѣрность, хотя восхваленія древне-римскихъ добродѣтелей, принадлежащія позднѣйшимъ римскимъ писателямъ, не чужды конечно идеализаціи и преувеличеній. Греко-римскій философскій скептицизмъ, особенно развившійся въ вѣка, соприкасающіеся съ появленіемъ христіанства, нанесъ смертный ударъ язычеству, подорвавъ въ самомъ корнѣ основанія миѳологіи. Но человѣчество не могло остановиться на этомъ чисто отрицательномъ результатѣ философской мысли; оно нуждалось въ положительной религіи на мѣсто разрушенныхъ въ теоріи системъ язычества, словомъ нуждалось въ выходѣ изъ своего критическаго переходнаго положенія. На этотъ выходъ ему указывали великіе греческіе философы, у которыхъ, какъ напр. у Сократа и Платона, выражалась мысль, что рано или поздно долженъ явиться нѣкто, кто сообщитъ людямъ полную истину, что этотъ нѣкто—кто бы онъ ни былъ—долженъ быть вышечеловѣческимъ существомъ, что истина, другими словами, должна быть сообщена людямъ чрезъ высшее откровеніе. Такимъ образомъ греческій геній и отрицательнымъ и положительнымъ способомъ содѣйствовалъ подготовленію языческаго человѣчества къ принятію христіанства. Но Греція и другими средствами способствовала торжеству христіанской религіи. Она много способствовала этому своимъ языкомъ, постепеннымъ распространеніемъ его особенно во время Александра Македонскаго во всемъ древнемъ мірѣ, такъ что предъ временемъ явленія христіанства языкъ этотъ былъ уже почти повсюду языкомъ образованныхъ классовъ. Этимъ подготовлена была общая, такъ сказать, почва для проповѣдыванія и распространенія слова Божія въ языческомъ мірѣ, и открылась для первыхъ проповѣдниковъ христіанства возможность проповѣдывать свое ученіе вездѣ и повсюду на языкѣ понятномъ для образованныхъ по крайней мѣрѣ классовъ. Римъ также сослужилъ свою службу дѣлу торжества христіанства, хотя болѣе внѣшнимъ способомъ. Римское государство во время императора Августа далеко превзошло попытки всѣхъ прежнихъ государствъ

древняго міра къ внѣшнему объединенію народовъ. Оно присоединило къ государствамъ, завоеваннымъ Александромъ Македонскимъ, еще западъ Европы до Британіи и Германіи,—объединило хотя и внѣшнимъ образомъ до тѣхъ поръ столь враждебныя и отчужденныя другъ отъ друга народности, и такимъ образомъ подготовило почву для осуществленія великой нравственной христіанской идеи о единомъ царствѣ Божіемъ. Это нравственное объединеніе человѣчества могло бы быть затруднено, или по крайней мѣрѣ замедлено, еслибъ древніе народы находились отдѣленными и отчужденными другъ отъ друга національными преградами въ той же мѣрѣ, какъ это было до времени созданія всемірной римской монархіи. Когда же римляне своими гигантскими арміями охватили почти цѣлый міръ тогдашняго времени, когда римское право начало господствовать почти во всемъ мірѣ: тогда апостолы христіанства подъ защитою римскаго гражданскаго права могли удобнѣе проносить проповѣдь Евангелія по всему міру и, при всеобщемъ распространеніи греческаго языка, возвѣщать слово о Христѣ и о наступленіи царства Божія въ различныхъ отдаленнѣйшихъ областяхъ отъ Евфрата до Испаніи и береговъ Днѣпра и Дуная. Римскій міръ, равно какъ и греческій, представляетъ въ высшей степени важный пунктъ перехода языческаго міра къ христіанской религіи, потому что на почвѣ римскаго религіознаго духа осуществлена была реально идея всеобщаго, универсальнаго, хотя и внѣшняго. По своему внутреннему значенію римская религія составляетъ заключеніе всѣхъ языческихъ религій, стремившихся къ развитію истиннаго понятія о Богѣ и реализированію его въ сознаніи человѣка. Римскій абсолютизмъ соединилъ въ одно цѣлое распадавшіеся, разрозненные другъ отъ друга элементы. Когда Римъ сдѣлался сборнымъ пунктомъ всѣхъ религій и божествъ древняго міра, то это обозначало близость смерти язычества и приближеніе господства безконечнаго царства Божія.

Заключеніе перваго отдѣла и переходъ къ религіи богооткровенной.

Окидывая общимъ взглядомъ изложенныя нами въ главныхъ чертахъ ученія древнихъ языческихъ религій, мы находимъ,

что всѣ эти религіи представляютъ въ общей своей совокупности исторію постепеннаго развитія религіознаго сознанія древняго человѣчества. Отдѣльныя религіи являются предъ нами, какъ отдѣльные моменты въ постепенномъ ходѣ этого развитія; въ каждой изъ нихъ въ той или другой мѣрѣ реализирована идея религіи, но полнаго реализированія этой идеи, полнаго выраженія истинной сущности религіи во всей ея чистотѣ и совершенствѣ, не представляетъ не только ни одна изъ частныхъ религіозныхъ системъ древняго язычества, но и всѣ онѣ въ ихъ общей сложности. Въ ихъ развитіи нельзя не признать прогресса, хотя прогресса этого не должно понимать въ томъ смыслѣ, что каждая религія чѣмъ больше существовала, тѣмъ все больше и больше совершенствовалась. Въ исторіи каждой религіи были времена упадка и этотъ упадокъ относится большею частію къ позднѣйшимъ временамъ существованія религіозныхъ системъ древности, когда онѣ изживали свое содержаніе и близились къ окончательному паденію. Но въ общемъ ходѣ развитія древнихъ религій за всѣмъ тѣмъ замѣтенъ прогрессъ. Тогда какъ въ китайской религіи божество понимается какъ общій объемъ міроваго бытія и почти не отличается отъ міра, въ индійской религіи оно представляется въ формѣ абсолютной субстанціи, отличной отъ міра, хотя еще не отдѣльной отъ него и безличной.

Въ прочихъ восточныхъ религіяхъ, начиная съ религіи Зороастра, высказываются стремленія отрѣшиться отъ представленія о божествѣ, какъ о безкачественной и безсодержательной сущности, и замѣтно постепенное приближеніе къ идеѣ личнаго божества. Наконецъ въ греко-римской религіи личность возводится на степень необходимаго аттрибута божественной природы. Вмѣстѣ съ развитіемъ идеи о Богѣ въ древнемъ мірѣ развивались и взгляды на человѣка, на его отношеніе къ божеству и міру. У грековъ и римлянъ мы не находимъ уже той степени подчиненія человѣка подавляющей силѣ внѣшней природы, подъ гнетомъ которой находились восточные народы, а равно и тѣхъ жестокихъ и кровавыхъ культовъ, которые практиковались на языческомъ Востокѣ. Въ виду этого нельзя смотрѣть на древнія религіи, какъ на рядъ однихъ только заблужденій, среди которыхъ не было никакой доли истины, и отрицать всякій прогрессъ въ дѣлѣ постиженія религіозной

истины. Вслѣдъ за ученіемъ Св. писанія и древнихъ отцовъ церкви слѣдуетъ признать, что языческій міръ не былъ исключенъ Промысломъ Божіимъ изъ круга божественныхъ попеченій о приготовленіи къ искупленію. Онъ не имѣлъ сверхъестественныхъ откровеній, но не лишенъ былъ естественнаго откровенія, содержаніе котораго составляетъ то, что̀ человѣкъ можетъ знать о Богѣ, о мірѣ и о самомъ себѣ чрезъ правильное употребленіе естественныхъ способностей своего духа. Въ этомъ естественномъ откровеніи Богъ свидѣтельствовалъ о себѣ языческому міру: чрезъ дѣла своего творенія, изъ которыхъ, какъ говоритъ ап. Павелъ, язычники могли познать „присносущную силу Божію“ (Рим. I, 20), чрезъ естественный нравственный законъ, начертанный въ сердцахъ и въ совѣсти людей (Рим. II, 14, 15), наконецъ чрезъ прикровенное дѣйствіе Слова, свѣтъ котораго не могъ быть объятъ тьмою языческихъ заблужденій. Λογος или Разумъ, въ идеальномъ смыслѣ означающій первообразъ истины, въ реальномъ смыслѣ—дѣйствующую силу Божію,—по ученію древнихъ отцовъ церкви—св. Іустина и Климента Александрійскаго руководилъ и языческій міръ, хотя и не такъ какъ міръ іудейскій, не чрезъ положительный отвнѣ данный законъ. Но язычники не воспользовались въ должной мѣрѣ всѣми средствами естественнаго богопознанія; по смыслу ученія слова Божія они могли бы сохранить болѣе чистое богопознаніе и вообще могли бы достигнуть и лучшихъ болѣе совершенныхъ результатовъ въ дѣлѣ религіи и нравственности, при помощи естественнаго откровенія, чѣмъ какихъ они достигли, еслибы правильнѣе пользовались своими естественными силами. Поэтому ап. Павелъ признаетъ безотвѣтными предъ судомъ правды Божіей не только іудевъ, имѣвшихъ законъ, данный чрезъ сверхъестественное откровеніе, но и язычниковъ, не имѣвшихъ такого откровенія (Рим. II), но имѣвшихъ для себя руководство въ естественномъ откровеніи. Ихъ религіи навсегда останутся для насъ памятниками, свидѣтельствующими о человѣческой слабости и о необходимости для человѣчества сверхъестественнаго откровенія въ дѣлѣ религіи. Представителями этихъ религій были не одни необразованные или мало образованные народы, но и самые образованные и просвѣщенные народы въ древнемъ мірѣ, каковы были греки и римляне; но общими силами всей языческой древности не была ни сохранена, ни вновь выра-

ботана идея чистой и совершенной религіи. Доля истины, присущая въ большей или меньшей степени каждой изъ естественныхъ религій, смѣшана съ массою заблужденій. Всѣ системы древнихъ религій болѣе или менѣе повинны въ искаженіи и теоретическихъ и практическихъ началъ истинной религіи и нравственности. Мы не находимъ между ними ниодной, въ которой надлежаще уяснялось бы понятіе о Богѣ и мірѣ, внушались бы людямъ истинное богопочтеніе и вполнѣ безукоризненныя правила жизни. Наибольшая часть древнихъ язычниковъ, т. е. народныя массы, цѣлые вѣка пробавлялись поклоненіемъ солнцу, лунѣ, звѣздамъ и всякимъ бездушнымъ тварямъ, воздавая имъ божескія почести и имѣя самыя смѣшныя, особенно съ точки зрѣнія настоящаго времени, понятія о богахъ. Религіи язычества не возвышали своихъ послѣдователей до разумнаго служенія Богу. Мы не говоримъ уже о тѣхъ формахъ язычества, которыя обезславили идею религіи полными безумія учрежденіями: построеніемъ великолѣпныхъ храмовъ въ честь быковъ, кошекъ, крокодиловъ, въ честь разныхъ видовъ порока и даже ничѣмъ не прикрытаго разврата, но говоримъ о всемъ язычествѣ вообще. Повсюду мы видимъ въ языческомъ мірѣ суевѣрные обряды и дикія нелѣпости. Здѣсь умилостивляютъ божество человѣческою кровью, а тамъ чтутъ его развратомъ, безтыдствомъ и вакхическими оргіями. Между людьми высокаго ума, между философами, мы не видимъ никого, кто научилъ бы людей религіозной истинѣ. Наиболѣе выдающіеся по величію своего ума древніе мыслители открыто признавали свое безсиліе совершить это дѣло. Замѣчательно, что самые высокіе мыслители древности больше всего склонялись предъ необходимостью высшаго откровенія въ дѣлѣ религіи. Платонъ напр., сказавши, что для людей ничего нѣтъ важнѣе истиннаго познанія о Богѣ, прибавляетъ: „научить же этому никто не можетъ, кромѣ Самого Бога, который предшествовалъ бы намъ какъ вождь“. Сократъ (въ Алкивіадѣ) говоритъ: „не знаютъ люди, что угоднѣе всего богамъ, и поэтому ничего нѣтъ безопаснѣе и разсудительнѣе, какъ успокоиться и ожидать, пока кто нибудь научитъ, какъ нужно относиться намъ къ богамъ и людямъ“. Въ другомъ Платоновомъ разговорѣ—Федонѣ одно изъ разговаривающихъ лицъ (Симміасъ) сказавши, что ему какъ и Сократу кажется, что о подобныхъ

предметахъ, какъ безсмертіе, нельзя имѣть опредѣленнаго и точнаго понятія, ибо они черезъ чуръ трудны, или даже вовсе непонятны, прибавляетъ, что изъ мнѣній человѣческихъ слѣдуетъ выбирать лучшее, т. е. такое, которое имѣетъ въ себѣ менѣе несообразностей и беречь его „пока не найдется кто нибудь, кто могъ бы основать его на какомъ либо божественномъ словѣ“. Однимъ словомъ философская древность неоднократно по разнымъ поводамъ высказывала мысль, что нужно ждать, пока явится какой нибудь божественный мудрецъ и отъ имени божества укажетъ, что дѣлать, чѣмъ помочь безъ-исходному положенію ума, блуждающаго, какъ корабль безъ компаса, въ океанѣ безъ руководящаго свѣта сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Въ этомъ высказалось философское убѣжденіе языческаго міра съ одной стороны въ томъ, что ни одна изъ языческихъ религій не возбуждала къ себѣ довѣрія, какъ истинное сверхъестественное откровеніе, хотя почти всѣ они выдавали себя за откровенія, а съ другой—въ томъ, что должна явиться и существовать откровенная религія.

Отдѣлъ 2-й

УЧЕНІЕ О ХРИСТІАНСКОМЪ ОТКРОВЕНІИ.

Понятіе объ откровеніи и его главныхъ видахъ.

Словомъ *откровеніе* въ тѣсномъ смыслѣ означается „сокровенныхъ таинъ явленіе“ или сверхъестественное сообщеніе людямъ со стороны Бога какихъ либо новыхъ и невѣдомыхъ для нихъ истинъ. Въ болѣе общемъ смыслѣ откровеніемъ называется обнаруженіе божественныхъ свойствъ—всемогущества, премудрости и благости въ твореніи міра и въ постоянномъ промышленіи о судьбахъ міра и человѣческаго рода.

Въ отличіе отъ сверхъестественнаго откровенія, постоянное обнаруженіе дѣйствій всеблагаго Промысла Божія, являемое чрезъ посредство естественныхъ силъ и законовъ природы установленныхъ Творцомъ, называется откровеніемъ *естественнымъ*. Этотъ послѣдній видъ откровенія означается въ св. Писаніи болѣе общимъ наименованіемъ: явленіе (греч. φανέρωσις, лат. manifestatio), въ отличіе отъ болѣе спеціальнаго слова—откровеніе (ἀποκάλυψις, revelatio), которымъ преимущественно означается открытіе какой либо тайны, или истины, превышающей силы естественнаго человѣческаго ума. Когда апостолъ Павелъ говоритъ объ откровеніи Бога языческому міру чрезъ посредство видимыхъ твореній, то употребляетъ выраженіе: „Богъ явилъ (ἐφανέρωσε) имъ“ (Рим. I, 19), а когда тотъ же апостолъ говоритъ объ откровеніи чрезъ писанія пророческія тайны воплощенія (Римл. XIV, 24), о которой отъ вѣчныхъ временъ было умолчано, о чудесномъ наученіи его чрезъ откровеніе Іисуса Христа (Галат. I, 12),—объ откровеніи ему тайны относительно призванія въ церковь Христову язычниковъ (Ефес. III, 3) и вообще о сверхъестественныхъ откровеніяхъ (ср. 1 Кор. II, 10; 2 Кор. XII, 1,

7; Ефес. I, 17; Филипп. III, 15): то во всѣхъ этихъ случаяхъ откровеніе обозначаетъ словомъ „ἀποκάλυψις". Это слово употребляется большею частью и у другихъ священныхъ писателей, когда рѣчь идетъ объ откровеніи тѣхъ или иныхъ сокровенныхъ тайнъ и глубочайшихъ истинъ, напр. у евангелиста Луки утаилъ еси отъ премудрыхъ и разумныхъ и открылъ еси (ἀπεκάλυψε) та младенцамъ (ср. Матѳ. XVI, 17 и др.). Въ этомъ смыслѣ откровеніе Іоанна Богослова называется апокалипсисомъ [1]).

Но тайны сверхъестественнаго откровенія различны: онѣ касаются или того, чего еще нѣтъ и что имѣетъ быть только впослѣдствіи,—или того, что хотя существуетъ но отъ познанія людей сокрыто,—или наконецъ того, что отчасти уже явлено Богомъ, но чего полное разумѣніе недостижимо для ограниченнаго человѣческаго вѣдѣнія. Поэтому и въ составъ сверхъестественнаго откровенія входятъ а) открытіе неизвѣстнаго будущаго, б) объявленіе сокровеннаго и в) изъясненіе непостижимаго для естественнаго человѣческаго разума. Не все это содержится въ каждомъ частномъ откровеніи, но всегда какой нибудь изъ этихъ предметовъ непремѣнно входитъ въ составъ каждаго истиннаго откровенія: или предсказаніе будущаго, или возвѣщеніе тайнъ Божіихъ, или изъясненіе глубочайшихъ религіозно-нравственныхъ истинъ, превышающихъ мѣру, средства и способы естественнаго человѣческаго познанія. Въ общее же понятіе сверхъестественнаго откровенія необходимо входятъ всѣ означенные его предметы. Отсюда само собою открывается отношеніе сверхъестественнаго откровенія къ естественному. Первое относится къ послѣднему какъ благодатное восполненіе,—какъ явленіе чрезвычайной помощи Божіей человѣку въ дѣлѣ озаренія и просвѣтленія его естественнаго разума.

Кромѣ подраздѣленія откровенія на естественное и сверхъестественное различаются еще слѣдующіе виды откровенія: непосредственное и посредствуемое, внѣшнее и внутреннее. *Непосредственное* откровеніе предполагаетъ сообщеніе Самимъ Богомъ тѣхъ или другихъ религіозныхъ истинъ избраннымъ лицамъ (Числъ XII, 6—8). *Посредствуемое* откровеніе бываетъ тогда, когда оно сообщается людямъ чрезъ посредство богодухновенныхъ мужей или высшихъ разумныхъ существъ—ангеловъ

---

[1]) *Андрея Кессарійскаго*—Толков. на Апокалипсисъ.

(Лук. I, 11—21; II, 9—16. Мате. I, 20), какъ напр. благовѣстіе Дѣвѣ Маріи и т. п. [1]). *Внѣшнимъ* откровеніемъ называется собственно актъ сообщенія со стороны Бога открываемой истины; *внутреннимъ* откровеніемъ—сверхестественное внутреннее вдохновеніе лица, получающаго откровеніе. Означенные виды откровенія различаются между собою не въ одномъ только формальномъ отношеніи, но и по существу. Непосредственнымъ откровеніемъ Божіимъ предполагается не только непосредственное внутреннее общеніе съ Богомъ лица, которое удостоивается такого откровенія, но и непосредственное воспріятіе слова Божія (Исаіи LXI, I; Iерем. I, 4, 11, 13; Iезек. VI, 1; VIII, 1; XII, 1). Самый высшій видъ этого откровенія составляетъ богоявленіе (Исаіи VI, 1). Что касается подраздѣленія откровенія на внѣшнее и внутреннее, то это подраздѣленіе имѣетъ для себя основаніе въ самомъ понятіи откровенія, которымъ предполагаются двѣ стороны: внѣшняя (объективная) и внутренняя (субъективная),—*сообщеніе* чего нибудь и *усвоеніе* сообщаемаго. Чрезъ одно внѣшнее сообщеніе откровенныхъ истинъ не достигалась бы еще цѣль откровенія. Откровеніе должно быть не только воспринято, но и понято и притомъ понято безусловно вѣрно тѣмъ лицомъ, которому оно сообщено. А для этого необходима не только высшая степень естественной психологической воспріемлемости, но требуется особое внутрен-

[1]) По вѣрованію іудеевъ, основанному на древнемъ преданіи, законъ Моисею данъ былъ чрезъ посредство ангеловъ. Въ священныхъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о Синайскомъ законодательствѣ, не упоминается объ ангелахъ. Но слѣды этого преданія находятся уже въ переводѣ 70-ти Втор. XXXIII, 2: *одесную его ангелы съ Нимъ,* тогда какъ съ подлинника нужно было бы перевести „одесную Его огнь закона для нихъ“ (т. е. вѣроятно Шехина—огненные столпы и облака). Тоже вѣрованіе выражается, кажется, въ Псалмѣ 67-мъ (ст. 18) и у Іосифа Флавія (Antiqu XV, 5, 3). Наконецъ это вѣрованіе утверждаетъ своимъ авторитетомъ великій учитель языковъ, св. апостолъ Павелъ (Гал. III, 19. Евр. II, 2. ср. Дѣян. VII. 53. см. „Толк. Апост.“ *Арх. Михаила* кн. 1 стр. 207—208). О сообщеніи высшихъ откровеній чрезъ посредство боговдохновенныхъ пророковъ и апостоловъ постоянно говорится въ Св. Писаніи Ветхаго и Новаго завѣта. Кромѣ того въ Св. Писаніи не рѣдко упоминается о сообщеніи высшихъ благодатныхъ даровъ вѣдѣнія чрезъ посредство ранѣе облагодатствованныхъ лицъ. Для примѣра можно указать на сообщеніе «духа премудрости» Іисусу Навину чрезъ возложеніе рукъ Моисея (Второзак. XXXIV, 9), на сообщеніе пророку Елисею пророческаго духа Иліи (4 царствъ, II, 9—16) и др.

нее озареніе, которое означается словомъ „божественное“ или „сверхъестественное вдохновеніе“. Въ богословскомъ словоупотребленіи божественное вдохновеніе называется словомъ „богодухновенность“, которымъ означается сверхъестественное воздѣйствіе Духа Божія на пророковъ и апостоловъ, подъ наитіемъ котораго они правильно изъясняли сообщавшіяся имъ откровенія и вѣрно излагали ихъ въ своихъ священныхъ книгахъ.

Ложныя воззрѣнія на откровеніе.

Къ ложнымъ понятіямъ объ откровеніи относятся: а) крайне-супранатуралистическое, б) раціоналистическое, в) пантеистическое и г) ложно-мистическое.

Крайній супранатурализмъ доводитъ понятіе „сверхъестественнаго“ до понятія „противоестественнаго“. Останавливаясь исключительно на внѣшнемъ сообщеніи людямъ сверхъестественныхъ истинъ чрезъ божественное откровеніе, какъ на единственно важномъ моментѣ въ дѣлѣ откровенія, такой супранатурализмъ отрицаетъ внутреннее сознательно-свободное усвоеніе этихъ истинъ со стороны тѣхъ лицъ, которымъ непосредственно сообщались откровенія. Изъ древнихъ ученій объ откровеніи съ особенною рѣзкостью этотъ крайній взглядъ на откровеніе высказывается въ ученіи александрійскихъ іудеевъ (Филонъ) и древней христіанской секты монтанистовъ, которые необходимымъ условіемъ для воспріятія со стороны человѣка сверхъестественныхъ откровеній признавали погруженіе человѣческаго духа въ состояніе безсознательнаго экстаза. Въ новѣйшее время подобный взглядъ (съ исключеніемъ изъ него теоріи объ экстазѣ) выразился въ протестантскомъ богословскомъ ученіи,—преимущественно XVII и XVIII вв. (Гергардтъ, Квенштедъ, Каловъ и др.). Лица, удостоившіяся быть органами и провозвѣстниками божественныхъ откровеній, по этому ученію, слѣпо и пассивно воспринимали истины божественнаго откровенія; они не сознавали этихъ истинъ и были не живыми органами божественной благодати, а лишь механическими орудіями въ дѣлѣ сообщенія этихъ истинъ другимъ („amanuenses“, „notarii“, „tabeliones Sancti Spiritus). Въ отличіе отъ истиннаго понятія объ откровеніи, как явленіи особой сверхъестественной помощи Божіей людям

въ дѣлѣ богопознанія, ложный супранатурализмъ существенно искажаетъ самую идею откровенія. Откровеніе, по самому его понятію, должно открывать нѣчто для человѣческаго сознанія. Откровеніе, безусловно замкнутое для сознанія и разумѣнія того лица, которому оно открывается, не есть для него откровеніе. Одно формальное и чисто внѣшнее принятіе истинъ откровенія, безъ живаго и сознательнаго усвоенія ихъ, равно какъ и слѣпое внѣсознательное воспріятіе ихъ въ состояніи непроизвольнаго экстаза, одинаково несовмѣстимы и съ достоинствомъ истинныхъ пророковъ и съ ихъ назначеніемъ—быть вдохновенными учителями и провозвѣстниками воли Божіей другимъ людямъ. Лишеніе или отъятіе свѣта разума у человѣка въ моментъ откровенія недостойно Божественнаго существа, даровавшаго человѣку разумъ для познанія истины.

Раціонализмъ отрицаетъ сверхъестественное откровеніе и признаетъ одно только естественное откровеніе, разумѣя подъ нимъ всю вообще совокупность естественныхъ средствъ и способовъ къ богопознанію, доступныхъ для человѣка. Но прежде, чѣмъ представимъ критическій обзоръ главнѣйшихъ раціоналистическихъ теорій объ откровеніи, укажемъ на то, что есть общаго между всѣми ими; прежде знакомства съ частными ихъ отличіями другъ отъ друга, познакомимся съ главными пунктами, общими всѣмъ раціоналистическимъ партіямъ.

Разнообразныя раціоналистическія теоріи объ откровеніи при всемъ своемъ разнообразіи сходятся въ слѣдующихъ пунктахъ: а) въ отрицаніи строго сверхъестественнаго характера и значенія откровенія. Если въ нѣкоторыхъ раціоналистическихъ теоріяхъ откровеніе и опредѣляется, какъ воздѣйствіе Бога на человѣческій духъ, то воздѣйствіе это по своему существу и способу не отличается отъ общихъ дѣйствій Божества на міръ и человѣка. Понятіе объ откровеніи раціоналисты всегда болѣе или менѣе отождествляютъ съ понятіемъ о божественномъ Провидѣніи вообще.—б) Въ произвольномъ толкованіи значенія внутренняго и внѣшняго откровенія. Внутреннее откровеніе раціоналисты выводятъ изъ нѣдръ собственнаго человѣческаго духа, преимущественно изъ творческой силы религіознаго генія; внѣшнее—трактуютъ какъ плодъ вліянія внѣшнихъ воздѣйствій со стороны видимый природы („универса“). Вѣру въ непосредственное сообщеніе откровенныхъ истинъ отъ Бога и чрезъ посред-

ство вообще какой бы то ни было сверхъестественной силы раціоналисты признають за чисто субъективное мнѣніе.—в)Въ отрицаніи существеннаго отличія боговдохновенности лицъ, чрезъ которыхъ сообщалось откровеніе людямъ, отъ естественнаго вдохновенія. Отличіе боговдохновенности отъ другихъ видовъ вдохновенія: поэтическаго, художественнаго и проч. раціонализмъ поставляетъ иногда единственно въ предметѣ (объектѣ), которымъ возбуждается религіозное вдохновеніе, т. е. въ томъ, что оно вызывается спеціально религіозными объектами, иногда только въ той цѣли, которой спеціально служитъ религіозное вдохновеніе, именно въ возбужденіи и оживленіи религіознаго чувства людей, въ возвышеніи ихъ нравственныхъ стремленій. Иногда раціоналисты указываютъ на психическое отличіе религіознаго вдохновенія, на преобладаніе въ немъ преимущественно силы вѣры и религіознаго чувства надъ прочими духовными способностями. Но ученіе о сверхъестественномъ вдохновеніи отрицается всѣми теоріями раціонализма.—г) Наконецъ ни одна раціоналистическая теорія не допускаетъ въ строгомъ смыслѣ непогрѣшимости въ дѣлѣ истины, какъ необходимой принадлежности боговдохновенности. Однѣми изъ раціоналистическихъ теорій безусловно отрицается непогрѣшимость боговдохновенныхъ книгъ св. Писанія, другими допускается только въ отношеніи ихъ къ ученію объ истинахъ вѣры и нравственности и отрицается въ отношеніи ко всему прочему, что входитъ въ ихъ составъ, куда относятся сообщаемыя въ нихъ свѣдѣнія историческія, относящіяся къ ученію о видимой природѣ и проч.

Теперь перейдемъ къ частнымъ болѣе замѣчательнымъ раціоналистическимъ теоріямъ по вопросу о сущности и значеніи откровенія и прослѣдимъ вкратцѣ историческій ходъ ихъ развитія въ новое время. Отрицаніе сверхъестественнаго характера откровенія начинается съ развитія деизма на Западѣ. Хотя противъ вѣры въ откровеніе и его нравственной пользы для людей, а также противъ возможности и даже необходимости откровенія, раціоналисты старой школы не высказывались съ тою рѣшительностію, какъ позднѣйшіе, однако же относились скептически или полускептически къ сверхъестественному значенію откровенія. Такова точка зрѣнія на откровеніе наиболѣе умѣренной изъ раціоналистическихъ школъ новѣйшаго времени— школы Кантовской. Хотя она не отвергаетъ безусловно сверхъ-

естественнаго откровенія, однако же произвольно ограничиваетъ его значеніе и существо и искажаетъ истинное понятіе о немъ. Въ раціоналистическихъ теоріяхъ этой школы откровеніе опредѣляется только какъ подтвержденіе или высшая санкція преимущественно нравственныхъ истинъ, доступныхъ и естественному человѣческому разуму, какъ только внѣшнее вспомогательное средство для успѣшнѣйшаго распространенія этихъ истинъ въ человѣческомъ родѣ. Такое понятіе объ откровеніи высказывается у Канта („Religion innerhalb der reinen Vernunft“), у Фихте („Kritik aller Offenbarung“) и еще раньше ихъ высказывалось Лессингомъ и др. Кантъ, въ отличіе отъ натуралистовъ, какъ раціоналистъ не отрицаетъ ни возможности, ни даже въ извѣстномъ смыслѣ необходимости откровенія, какъ божественнаго средства для введенія истинной религіи между людьми [1]) и вмѣстѣ съ тѣмъ для обоснованія нравственнаго общества или—что тоже по Канту—истинной церкви. Но эта необходимость откровенія, по мысли Канта, есть условная, а не безусловная. Такъ какъ, по его ученію, истины нравственнаго закона имѣютъ твердое основаніе для себя въ нашемъ собственномъ разумѣ, то для насъ нѣтъ безусловной нужды въ сверхъестественномъ сообщеніи этихъ истинъ. Истины эти остаются совершенно однѣми и тѣми же, будемъ ли мы обосновывать ихъ на собственномъ разумѣ, или будемъ обосновывать на дѣйствительномъ, или только на воображаемомъ сообщеніи ихъ намъ отъ Бога. Во всѣхъ трехъ случаяхъ существо этихъ истинъ остается неизмѣннымъ. Вѣра въ сообщеніе этихъ истинъ чрезъ божественное откровеніе, только при условіи недостаточнаго развитія нравственнаго самосознанія въ людяхъ, является какъ необходимое вспомогательное средство для ихъ нравственнаго воспитанія и развитія. Такъ какъ далѣе вся религія, по Канту, обнимается понятіемъ естественной нравственности, то всѣ вообще сверхъестественныя и высшія благодатныя воздѣйствія на человѣка, по его ученію, не составляютъ чего нибудь безусловно необходимаго въ дѣлѣ религіи. Съ его точки зрѣнія, для насъ достаточно одного представленія нашихъ нравственныхъ обязанно-

---

[1]) «Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft 1793. (WW. von *Hartenstein* Bd. VI, c. 334).

стей, какъ положительныхъ заповѣдей Божiихъ, для того, чтобы наша чисто естественная нравственность сдѣлалась совершеннѣйшею религiею. Что касается ветхозавѣтнаго откровенiя, то Кантъ почти прямо относилъ его къ мнимымъ откровенiямъ („angeblichen Offenbarungen") [1]). Признавая iудейскую ѳеократiю собственно за аристократiю священниковъ и вождей, которые тщеславились непосредственнымъ полученiемъ руководства (Instruction) отъ Бога, Кантъ не приписывалъ этой ѳеократiи въ строгомъ смыслѣ религiознаго характера—на томъ мнимомъ основанiи, будто бы Богъ почитался въ ней только, какъ мiровой правитель (weltlicher Regent), не имѣющiй никакого дѣла до совѣсти людей [2]). Самыя священныя книги iудейскаго народа Кантъ считаетъ важными не для религiи, а для учености. Въ этомъ послѣднемъ отношенiи, по его мнѣнiю, священныя книги iудейскаго народа навсегда сохранятъ свое значенiе и достоинство; потому что исторiя ни одного народа нигдѣ не представлена съ такими признаками достовѣрности какъ въ этихъ книгахъ. Чрезъ нихъ такимъ образомъ восполняется великiй пробѣлъ, который долженъ бы остаться въ гражданской исторiи [3]). Въ своей „Антропологiи" (1798) Кантъ, не упоминая о ветхозавѣтныхъ пророкахъ, говоритъ „о крайней нелѣпости или намѣренномъ вымыслѣ въ прорицанiяхъ" (im Wahrsagen). Въ § 51-мъ названнаго сочиненiя онъ говоритъ, что „на того, кто приписываетъ себѣ сверхъестественныя вдохновенiя и вѣритъ, что онъ вступаетъ въ разговоръ и обращенiе съ высшими существами, должно падать подозрѣнiе въ умопомѣшательствѣ" [4]).

[1]) Объ этихъ откровенiяхъ онъ говоритъ на 283 стр. «Rel. innerhalb der Grenzen»....

[2]) стр. 301 «Religion...»

[3]) Стр. 348 въ „Religion."... Ср. стр. 372.

[4]) Неизлишне замѣтить, что въ болѣе молодые годы Кантъ не чуждъ былъ, повидимому, нѣкотораго довѣрiя къ возможности сообщенiй съ высшими существами. Въ письмѣ о Сведенборгѣ, написанномъ 10 августа 1758 г. (См. W. W. von Hartenstein Bd. X. S. 453—459), Кантъ между прочимъ указываетъ на одно обстоятельство изъ круга сношенiй Сведенборга съ духами, какъ на имѣющее величайшую силу доказательства и дѣйствительно уничтожающее возможность всякаго сомнѣнiя". „Что можно привести, говоритъ Кантъ, противъ подобныхъ обстоятельствъ?" И только выражаетъ сожалѣнiе, что онъ не могъ чрезъ собственный разговоръ съ Сведенборгомъ получить болѣе точное свѣдѣнiе о способѣ его обращенiя съ духами. (Заимствовано изъ сочиненiя *König*' а „Die Offenbarungs begriff des Alt. Test". 1882 стр. 15).

Подробнѣе ученіе объ откровеніи, въ духѣ Кантовой философіи, раскрыто въ спеціальномъ сочиненіи Фихте объ откровеніи [1]). Оно служитъ типомъ всѣхъ тѣхъ теорій объ откровеніи, которыя исходятъ изъ апріорнаго понятія о немъ и думаютъ защитить такое понятіе не посредствомъ историческихъ данныхъ, а чисто апріорнымъ же способомъ. Фихте понимаетъ откровеніе, какъ возвѣщеніе нравственнаго закона чрезъ наше самосознаніе, и смотритъ на это какъ на возвѣщеніе (Anhündigung) Бога—виновника нравственнаго закона (стр. 73, 76). Подобно Канту, онъ не отрицаетъ физической возможности внѣшняго откровенія. Онъ даже обосновываетъ эту возможность, выводя ее изъ принциповъ практическаго (нетеоретическаго) разума (стр. 90, 109, 110). „Если вообще чрезъ свободный актъ можетъ быть производимо то или другое явленіе въ чувственномъ мірѣ, то, говоритъ Фихте, и откровеніе Божіе можетъ быть мыслимо какъ физически возможное; такая возможность не нуждается даже ни въ какомъ доказательствѣ, коль скоро допускается возможность вообще дѣйствія нравственнаго закона или свободной причины на чувственный міръ. Богъ, какъ свободное и разумное существо, можетъ воздѣйствовать въ качествѣ свободной причины на чувственный міръ, согласно съ нравственною цѣлію—помочь чувственнымъ существамъ въ осуществленіи нравственнаго закона". „Что такое существо можетъ быть—этого также нельзя отрицать (стр. 112—128), равно какъ—и того, что чрезъ самый нравственный законъ такое существо опредѣляется къ тому, чтобы споспѣшествовать чрезъ всѣ нравственныя средства возможно лучшей нравственности всѣхъ разумныхъ существъ". Для Бога одинаково возможно, говоритъ Фихте , какъ изначала ввести въ планъ цѣлаго особую причину извѣстнаго явленія, сообразную съ нравственною цѣлію (стр. 152), такъ равно и воздѣйствовать на рядъ причинъ и дѣйствій, уже дѣйствительно начавшійся и продолжающійся по законамъ природы (стр. 153). „Во всякомъ случаѣ противнику откровенія непозволительно заключать изъ объяснимости явленій откровенія помощію законовъ природы, что эти явленія не могли быть произ-

[1]) „Versuch Kritik aller Offerbarung" 1791; 2-е изд. 1793 г., по которому будутъ приводимы ниже цитаты изъ этого сочиненія Фихте.

ведены Богомъ ни чрезъ сверхъестественную причину, ни чрезъ другую какую нибудь особенную причину“ (стр. 157). „Для Бога возможны два рода дѣйствія: или Онъ чрезъ сверхъестественное дѣйствіе въ мірѣ развиваетъ въ сердцахъ одного или многихъ избранныхъ имъ людей нравственное чувство съ помощію ихъ собственнаго размышленія и такимъ путемъ созидаетъ принципъ всей религіи, повелѣвая избраннымъ своимъ, чтобы они для прочихъ людей дѣлали то, что Онъ для нихъ самихъ сдѣлалъ; или же Онъ прямо возвѣщаетъ этотъ принципъ и основываетъ его на своемъ авторитетѣ, какъ Господь“ (стр. 129). „Но въ дѣйствительности для людей, которые боятся размышленія, возможенъ только второй способъ божественнаго дѣйствія; непосредственно получившіе откровеніе поэтому должны были распространять ихъ ученіе во имя Бога“ (стр. 131). Въ заключеніе своего сочиненія Фихте рѣшительно говоритъ, что „черезъ его критику (откровенія) совершенно гарантирована возможность откровенія сама въ себѣ и возможность вѣры въ опредѣленное, данное, особенное откровеніе; если эта вѣра напередъ найдена благонадежною и испытанною предъ судомъ особой критики, всѣ возраженія противъ нея навсегда умолкаютъ и весь споръ объ этомъ кончается на вѣчныя времена“ (стр. 233). Не отрицаетъ также Фихте и необходимости откровенія. „Всеобщій опытъ, говоритъ онъ, и нашъ собственный и опытъ другихъ людей почти ежедневно убѣждаетъ насъ, что мы довольно слабы, чтобы не чувствовать нужды въ откровеніи“ (стр. 147). Но на вопросъ, съ которымъ стоитъ или падаетъ вѣра въ дѣйствительность сверхъестественнаго откровенія, именно на вопросъ, можетъ ли узнать получающій откровеніе, что оно дѣйствительно сообщено ему Богомъ, что ни онъ самъ не обманулся при этомъ, ни другое какое нибудь существо не ввело его въ заблужденіе, Фихте отвѣчаетъ отрицательно. „Вопросъ этотъ, говоритъ Фихте, вращается около причинной связи явленій, но такая связь не наблюдается, а только выводится путемъ умозаключенія (стр. 91). При полученіи откровенія не можетъ имѣть мѣсто чувственное наблюденіе; иначе причину откровенія пришлось бы искать и находить въ физическихъ законахъ и не было бы никакой необходимости переносить ее на свободную Первопричину всѣхъ законовъ“ (стр. 93). Единственный согласный съ разумомъ предикатъ этой причины мо-

жеть такимъ образомъ, по мнѣнію Фихте, быть чисто субъективнымъ и отрицательнымъ; для насъ она неопредѣлима. Тоже самое почти Фихте повторяетъ въ своемъ разсужденіи „о возможности принять извѣстное данное явленіе за божественное откровеніе" (стр. 203). Именно онъ и здѣсь говоритъ „о чисто проблематическомъ значеніи вѣры, что то или иное явленіе есть откровеніе, хотя не отрицаетъ возможности твердой вѣры въ это" (209 стр.). „Въ основаніи принятія извѣстнаго явленія за божественное откровеніе, по его мнѣнію, лежитъ не что иное, какъ только желаніе" (215 стр.). „Вѣра въ такое откровеніе поэтому не только не можетъ быть никому навязываема, но и не можетъ быть ни отъ кого требуема" (226 стр.). Фихте признаетъ невозможнымъ и теоретическое доказательство за истинность и объективную дѣйствительность сверхъестественнаго откровенія, т. е. доказательство данное apriori, что Богъ дѣйствительно имѣлъ въ намѣреніи сообщить то или другое опредѣленное откровеніе людямъ (стр. 96). Невозможность такого доказательства Фихте аргументируетъ тѣмъ, что при немъ открывается путь вывести идею откровенія изъ мечтаній человѣческаго разума, когда въ дѣйствительномъ опытѣ оказывается эмпирически данная нужда въ такомъ откровеніи.—Лессингъ [1]) откровенію или точнѣе говоря вѣрѣ въ откровеніе приписываетъ также полезное нравственно-воспитательное значеніе въ исторіи человѣчества, по скольку откровеніе могло способствовать сокращенію пути въ постепенномъ нравственномъ развитіи человѣчества, котораго разумъ человѣческій достигъ бы и самъ собою, только въ теченіи болѣе долгаго времени; откровеніе могло способствовать ускоренію человѣческаго развитія. Подобно тому какъ учитель математики, подсказывая иногда напередъ своему ученику правило, по которому онъ долженъ сдѣлать извѣстную ариѳметическую задачу, тѣмъ самымъ облегчаетъ для ученика трудность рѣшенія задачи и предохраняетъ его отъ ошибокъ, но не сообщаетъ ему при этомъ ничего такого, до чего по крайней мѣрѣ болѣе способный ученикъ не могъ бы дойти самъ собою болѣе медленнымъ путемъ: такъ и откровеніе сверхъестественнаго въ строгомъ смыслѣ ничего не сообщаетъ, но такъ сказать упреждаетъ результатъ естественнаго

---

[1]) „Erziehung des Menschengechlechts". B. XXIV. § 4.

развитія человѣческаго духа. Неправильность такого понятія объ откровеніи очевидна уже изъ того, что понятіе это заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Оно допускаетъ откровеніе, но отрицаетъ, чтобъ это откровеніе въ строгомъ смыслѣ открывало для человѣка что нибудь недостижимое для его собственнаго разума и превышающее естественную способность человѣческаго познанія. Но откровеніе, ничего такого не открывающее для человѣка до чего бы онъ самъ не могъ дойти, не есть дѣйствительное и истинное откровеніе. Когда откровеніе трактуется, какъ только подтвержденіе чрезъ высшій божественный авторитетъ понятій естественнаго разума, тогда источникомъ откровенія является не божественный, а человѣческій разумъ; откровеніе низводится на степень чисто служебнаго орудія въ дѣлѣ распространенія идей человѣческаго ума. Между тѣмъ, по истинному понятію о Божественномъ Откровеніи, оно должно открывать и нѣчто такое, до чего разумъ человѣческій не можетъ дойти собственными своими силами. Слово Божіе учитъ, что чрезъ Откровеніе намъ сообщено то, чего глазъ не видѣлъ, ухо не слышало, что не приходило на сердце человѣку и чего душевный, т. е. *естественный*, человѣкъ не принимаетъ (1 Кор. II, 7—16).

Пантеистическое понятіе объ откровеніи представляетъ въ сущности не утвержденіе, а отрицаніе откровенія; иначе это не можетъ быть съ пантеистической точки зрѣнія. Если, какъ учитъ пантеизмъ, все есть Богъ, то Ему некому открываться кромѣ какъ Себѣ самому. Если ничего нѣтъ кромѣ Бога, то не можетъ быть и Его откровенія кому нибудь другому. Поэтому откровеніе съ пантеистической точки зрѣнія понимается не какъ откровеніе, но какъ самооткровеніе Бога въ человѣческомъ духѣ. Такъ оно обыкновенно и опредѣляется въ пантеистическихъ теоріяхъ. По Гегелю напр. („Religionsphilosophie“ 1832 г. I, 29; II, 158) абсолютный духъ вѣчно и необходимо самооткрывается въ разнообразныхъ видахъ (въ природѣ, въ человѣческомъ духѣ, въ исторіи человѣчества); онъ открывается не человѣку, а въ человѣкѣ, приходя въ немъ къ самосознанію. Знаніе человѣка о Богѣ въ сущности есть знаніе Бога о себѣ самомъ. Всякое представленіе человѣка о Богѣ возбуждается чрезъ внутреннее откровеніе Бога въ человѣческомъ духѣ; поэтому невозможна никакая религія, которая не была бы откровенною. Всякая религія по самому су-

ществу своему есть откровеніе; исторія религіи есть исторія постепеннаго божественнаго откровенія; религія въ человѣкѣ есть только отраженіе въ его духѣ божественнаго существа. Противорѣчіе пантеистическаго пониманія откровенія истинной идеѣ откровенія еще болѣе очевидно, чѣмъ раціоналистическаго. Самымъ понятіемъ откровенія необходимо предполагаются объектъ и субъектъ:—съ одной стороны открываемое и усвояемое, съ другой стороны тотъ, кто открываетъ, и тотъ кто усвояетъ. Безъ той или другой стороны откровеніе невозможно. Съ пантеистическимъ понятіемъ объ откровеніи во многихъ пунктахъ совпадаетъ *ложно-мистическое* понятіе о немъ, которое смѣшиваетъ внутреннее откровеніе съ внѣшнимъ. Таково воззрѣніе всѣхъ вообще мистическихъ сектъ древняго и новаго времени—квакеровъ, иллюминатовъ и др. Внутренній свѣтъ, озаряющій всякаго человѣка, о которомъ учатъ эти секты, дѣлаетъ излишнимъ всякое внѣшнее откровеніе.

Въ ряду разнообразныхъ теорій объ откровеніи, построенныхъ въ новѣйшее время западными учеными на философскихъ началахъ, есть не мало смѣшанныхъ теорій, не чисто раціоналистическихъ и не строго супранатуралистическихъ, не чисто пантеистическихъ, но и не вполнѣ совпадающихъ съ началами строгаго теизма, чуждыхъ крайняго мистицизма, но не лишенныхъ значительной примѣси его. Изъ такихъ теорій мы остановимся только на двухъ, какъ наиболѣе замѣчательныхъ по ихъ оригинальности, именно на теоріяхъ знаменитыхъ нѣмецкихъ мыслителей текущаго столѣтія: *Шлейермахера* и *Ричарда Роте*. Первый жилъ въ первой половинѣ настоящаго вѣка, послѣдній позднѣе, (умеръ въ 1867 г.).

Шлейермахеръ [1]) старался въ своемъ ученіи объ откровеніи смягчить крайности раціоналистическихъ и односторонне-супранатуралистическихъ выводовъ по этому, какъ и по всѣмъ вообще богословскимъ вопросамъ. Но ему не удалось возстановить истиннаго понятія объ откровеніи, разрушеннаго его предшественниками. Въ его міровоззрѣніи, при шаткости его теистическихъ началъ и чрезмѣрномъ субъективизмѣ, не было твердой точки опоры для понятія объ откровеніи, какъ о сверхъестественномъ въ строгомъ смыслѣ явленіи. Откровеніе, по

---

[1]) См. его «Glaubenslehre» §§ 28, 132.

Шлейермахеру, состоитъ въ важнѣйшихъ историческихъ фактахъ, чрезъ которые наше религіозное чувство (именно чувство зависимости) получало новыя особыя опредѣленія. Такіе факты онъ находитъ въ выступленіи оригинальныхъ религіозныхъ личностей, которыя производили дотолѣ небывалыя впечатлѣнія на чувства тѣхъ, среди которыхъ они выступали. Всѣ такія геніальныя личности по Шлейермахеру „сверхъестественны" (obernaturlich), насколько ихъ нельзя объяснить изъ того круга, въ которомъ они появились. Но съ другой стороны онѣ и „естественны" (naturlich) въ той мѣрѣ, на сколько явленіе ихъ есть дѣйствіе силы развитія, присущей нашей природѣ какъ роду. „Эта сила проявляется въ отдѣльныхъ людяхъ на отдѣльныхъ пунктахъ по богоустановленнымъ, хотя сокровеннымъ отъ насъ, законамъ развитія, чтобъ черезъ нихъ содѣйствовать дальнѣйшему развитію другихъ". Такъ по Шлейермахеру нужно понимать и самое высшее христіанское откровеніе, которое „есть дѣло человѣческой природы, подготовленное чрезъ все прежнее высшее развитіе духовной силы и сказавшееся въ произведеніи безусловно оригинальной личности". Это дѣйствіе духовной силы, присущей нашей природѣ, хотя возводится у Шлейермахера къ вѣчному божественному акту, но это можно сказать о всякомъ другомъ конечномъ явленіи. Чрезъ это, понятіе о божественномъ откровеніи уничтожается въ самой основѣ. То, что Шлейермахеръ называетъ откровеніемъ, есть только откровеніе духовной силы, лежащей въ природѣ человѣка, есть психическій феноменъ, но не непосредственное божественное дѣло. Шлейермахеръ въ своихъ „Рѣчахъ о религіи" [1]) вопросы: 1) что такое чудо, 2) что такое откровеніе, 3) что такое божественное вдохновеніе, рѣшаетъ слѣдующимъ образомъ. „Чудо, по его опредѣленію, есть не что иное, какъ только религіозное названіе всякаго вообще явленія („Wunder ist nur der religiose Name für Begebenheit" [2]). Всякое явленіе, даже самое естественное и обыкновенное, для Шейермахера есть чудо. Онъ видитъ признакъ недостатка истинной религіозности въ тѣхъ людяхъ, которые раздѣляютъ явленія на естественныя и чудесныя. Чѣмъ чело-

---

[1]) «Reden über Religion», по 1-му изд. стр. 115—118, по 3-му изд. стр. 240 и дал.

[2]) „Reden" стр. 115 по 1-му изд.

вѣкъ религіознѣе, тѣмъ больше онъ, по мнѣнію Шлейермахера, видитъ повсюду чудо; „всѣ споры объ отдѣльныхъ чудесныхъ фактахъ производятъ на меня, говоритъ Шлейермахеръ, тяжелое впечатлѣніе бѣдности и сухости религіознаго чувства въ спорящихъ. Одни доказываютъ недостатокъ своей религіозности тѣмъ, что протестуютъ противъ возможности всякаго какого бы то нибыло чуда, другіе доказываютъ тотъ же самый недостатокъ чрезъ то, что признаютъ за чудо только то или другое особенное явленіе и требуютъ, чтобы и по внѣшней формѣ такое явленіе было чудеснымъ для того, чтобы быть для нихъ чудомъ, обнаруживая тѣмъ только то, что они плохіе и поверхностные наблюдатели“ [1]). Изъ этого видно, что понятіе о чудѣ у Шлейермахера отождествляется съ понятіемъ о проявленіи вездѣ и во всемъ божественной силы и мудрости. Онъ смотритъ на все, что происходитъ и что бываетъ въ области конечнаго міра, какъ на непосредственное дѣло Безконечнаго. Но трактовать всякое явленіе какъ чудо значитъ не признавать въ строгомъ смыслѣ никакого чуда. Въ такомъ случаѣ изъ понятія чуда устраняется самый главный его специфическій признакъ—сверхъестественность. Подобное расширеніе объема понятія о чудѣ въ сущности равносильно отрицанію чуда и сведенію его въ кругъ явленій естественнаго порядка. Откровеніе опредѣляется у Шлейермахера, какъ „всякое первоначальное и новое обнаруженіе для людей какой нибудь сокровенной до того времени для нихъ стороны внутренней жизни вселенной (Universums, Weltalls) [2]); каждый моментъ такого обнаруженія неисчерпаемой жизни вселенной, сознательно воспринятый со стороны человѣка, составляетъ для него откровеніе“. Поэтому всякую вообще новую мысль, впервые озарившую сознаніе человѣка, всякое чувство, впервые и вновь возникшее въ душѣ его, Шлейермахеръ называетъ откровеніемъ; однимъ словомъ все, что ново и первоначально въ области человѣческихъ воззрѣній, понятій и ощущеній, что человѣкъ въ первый разъ испытываетъ, что не было извѣдано и испытано предшествующимъ опытомъ его жизни, по Шлейермахеру есть божественное откровеніе [3]). Особенно же онъ приписываетъ зна-

[1]) „Reden“ стр. 116 по 1-му изд.
[2]) „Reden“ 116 стр. по 1-му изданію.
[3]) „Reden“ стр. 249 по 2-му изданію.

ченіе откровеній новымъ и необычайнымъ обнаруженіямъ религіознаго одушевленія въ цѣлыхъ обществахъ—въ жизни цѣлыхъ народовъ, потому что такіе моменты открываютъ собою новыя эпохи въ религіозной жизни народовъ. Съ этой точки зрѣнія Шлейермахеръ смотритъ и на христіанское откровеніе. „Откровеніе, говоритъ онъ, есть результатъ дѣйствія геніальной силы развитія, присущей нашей природѣ какъ роду, которая обнаруживается, хотя по сокровеннымъ отъ насъ, но богоустановленнымъ законамъ, въ отдѣльныхъ людяхъ, на отдѣльныхъ пунктахъ, чтобы чрезъ нихъ способствовать дальнѣйшему развитію и прочихъ“ [1]). Какъ изъ этого, такъ и изъ другихъ поясненій Шлейермахера [2]) ясно видно, что онъ не существенно отличаетъ откровенія отъ естественныхъ обнаруженій генія, который открываетъ новыя стороны въ познаніи истины, полагаетъ начала новымъ фазисамъ въ историческомъ развитіи того общества, въ которомъ геній является. Въ явленіи отъ времени до времени такихъ геніевъ Шлейермахеръ видитъ не сверхъестественное нѣчто, но законосообразное (Gesetzmässiges) выраженіе человѣческой природы въ ея высшемъ значеніи. Геніи оплодотворяются въ своемъ одушевленіи изъ того общаго источника жизни, который у Шлейермахера носитъ названіе „универса“, и изъ него получаютъ высшія откровенія. Но никакое изъ такихъ откровеній не можетъ хвалиться тѣмъ, что оно только одно истинно; самыя несовершенныя какъ и болѣе совершенныя формы религіи, по ученію Шлейермахера, обязаны своимъ происхожденіемъ откровенію. Сообразно съ своимъ общимъ взглядомъ на религію, какъ на чувство зависимости, которое возбуждается въ насъ чрезъ внѣшнее и внутреннее воздѣйствіе на насъ безконечнаго цѣлаго (Weltalls), Шлейермахеръ допускаетъ внѣшнія и внутреннія откровенія. Внѣшними откровеніями называются у него внѣшнія воздѣйствія вселенной на человѣка, на сколько они возбуждаютъ въ немъ сознаніе безконечнаго цѣлаго [3]). Но этого рода откровенія ставятся у него на второй планъ въ сравненіи съ внутреннимъ откровеніемъ, которое получается человѣкомъ изъ глубины собственнаго духа чрезъ таинственное внутреннее общеніе его

---

[1]) „Glaubenslehre“ § 13 п. V, 2, ср. § 88 п. 4.
[2]) „Glaubenslehre“ § 10.
[3]) „Reden“ стр. 190, 200, 285 по 2-му изданію.

съ безконечнымъ, соединенное съ полнымъ отрѣшеніемъ отъ всего конечнаго и внѣшняго [1]). Съ этой полу-мистической полу-пантеистической точки зрѣнія Шлейермахеръ горячо ратуетъ противъ натуралистовъ, которые не хотятъ видѣть нигдѣ ничего таинственнаго и непонятнаго, не хотятъ признавать никакихъ чудесъ, озареній и проч. Чудеса, озаренія, откровенія, сверхъестественныя ощущенія Шлейермахеръ относитъ къ такимъ понятіямъ, которыя, хотя и не безусловно необходимы для того, чтобы имѣть религію, но на которыя однакоже неизбѣжно наталкивается на своемъ пути всякій, кто разсуждаетъ о своей религіи. Въ этомъ смыслѣ всѣ эти понятія онъ считаетъ необходимо принадлежащими къ области религіи, хотя, какъ уже выше было замѣчено, всѣ споры о томъ, что такое чудеса, какъ много было откровеній и т. под., Шлейермахеръ относитъ къ дѣтскимъ забавамъ метафизиковъ и моралистовъ, показывая этимъ, что онъ не приписываетъ означеннымъ понятіямъ должнаго значенія. И дѣйствительно Шлейермахеръ повсюду упорно воздерживается отъ признанія откровенія сверхъестественнымъ или божественнымъ въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ. Такое пониманіе откровенія, по его мнѣнію, неизбѣжно разрѣшается „въ мистицизмъ и ведетъ къ пустой миѳологіи“ [2]). Онъ называетъ „въ высшей степени дѣтскою идеею іудейства“ то представленіе, „что вся исторія есть какъ бы разговоръ Бога съ человѣкомъ чрезъ слово и дѣло“ [3]).

Вообще Шлейермахеръ въ отношеніи къ вопросу объ откровеніи, какъ и во всемъ своемъ религіозно-философскомъ міросозерцаніи, старался держаться средины между раціонализмомъ и супранатурализмомъ, которые оба онъ отвергаетъ, какъ крайности [4]). Его понятіе объ откровеніи отличается полу-натуралистическимъ характеромъ съ нѣкоторыми, хотя весьма слабыми, оттѣнками супранатурализма. Нѣчто какъ бы сверхъестественное онъ признаетъ только въ Іисусѣ Христѣ, но также лишь на столько, на сколько въ Немъ, чрезъ особенное божественное дѣйствіе, совершенное

---

[1]) „Reden“ стр. 301.
[2]) „Reden“ стр. 199 по 2-му изд.
[3]) „Reden“ стр. 243.
[4]) „Glaubenslehre“ § 22, по 3 изд.

человѣческое самосознаніе соединялось съ совершеннымъ божественнымъ (Gottesbewustsein) и насколько вмѣстѣ съ этимъ возстановленъ былъ въ Немъ истинный первообразъ человѣка" [1]). Понимая только въ этомъ мыслѣ соединеніе въ Іисусѣ Христѣ божества съ человѣчествомъ, Шлейермахеръ смотритъ на вочеловѣченіе Сына Божія не какъ на нѣчто безусловно сверхъестественное, но только „относительно „сверхъестественное".

О Шлейермахерѣ справедливо замѣтилъ Бауръ, что „хотя онъ и говоритъ иногда о сверхъестественномъ, но у него сверхъестественное выходитъ не совсѣмъ сверхъестественнымъ". Для него сверхъестественное есть то, что не вытекаетъ какъ необходимое слѣдствіе изъ предшествующаго развитія въ извѣстной области явленій, но является какъ нѣчто новое и полагаетъ начало новому ряду явленій. Въ этомъ смыслѣ начало всякаго новаго періода въ исторической жизни человѣчества по Шлейермахеру сверхъестественно, такъ какъ оно не можетъ быть выведено, какъ изъ своей причины, непосредственно изъ того круга явленій, изъ котораго оно выступаетъ. Всякое новое начало, особенно въ религіозной жизни, полно таинственности и является какъ нѣчто сверхъестественное. Однакоже оно подготовляется чрезъ все предшествующее развитіе. Очевидно, что это „сверхъестественное" имѣетъ весьма относительное значеніе; оно сверхъестественно только въ отношеніи къ тому кругу явленій, изъ котораго оно выдѣляется въ качествѣ новаго начала жизни, но не само въ себѣ [2]); какъ скоро оно перестаетъ быть новымъ явленіемъ, оно теряетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и характеръ сверхъестественнаго, вступая въ естественный порядокъ вещей. Сверхъестественное такимъ образомъ въ концѣ концовъ сводится къ естественному.

Вдохновеніе Шлейрмахеръ опредѣляетъ, какъ свободное творческое дѣйствіе духа, независимое ни отъ какого внѣшняго повода, проистекающее изъ чисто внутренняго существа человѣка. Самое слово вдохновеніе есть по его опредѣленію не что иное, какъ только религіозное названіе свободы [3]),—какъ только общее выраженіе для означенія чувства истинной свободы,—того чувства, что извѣстное дѣйствіе происходитъ изъ

---

[1]) „Reden" стр. 424—431, по 2-му изд.

[2]) *Schleiermacher*—„Der christliche Glaube" § 88. п. 4 стр. 15, по изд. 1836

[3]) „Was heist Eingebung? Es ist nur der religiose Name für Freiheit". „Reden üb. d. Rel" стр. 116 по 1-му изд.

внутренней силы человѣческаго духа [1]). Каждое свободное религіозное дѣйствіе, каждое свободное выраженіе религіознаго воззрѣнія и религіознаго чувства происходило по вдохновенію. Это дѣйствіе универса чрезъ одного человѣка на другихъ [2]). Понимая такимъ образомъ вдохновеніе, Шлейермахеръ считаетъ его столь существенною и необходимою принадлежностью религіи, что отсутствіе его въ комъ-либо считаетъ равносильнымъ отсутствію всякой религіи. „Тотъ, говоритъ онъ, у кого не возникаетъ во внутренней глубинѣ духа собственныхъ откровеній, при созерцаніи красоты міра; кто не чувствуетъ въ наиболѣе замѣчательныя минуты живаго убѣжденія, что его влечетъ божественный духъ и что онъ говоритъ и дѣйствуетъ по святому вдохновенію; кто не сознаетъ по меньшей мѣрѣ, что его чувства возникаютъ отъ непосредственныхъ воздѣйствій Безконечнаго цѣлаго (Weltalls), но при этомъ однако же въ нихъ есть нѣчто свое собственное, что не можетъ быть скопировано, но происходитъ изъ его внутреннѣйшаго существа,—тотъ не имѣетъ никакой религіи“. Различие между откровеніемъ и вдохновеніемъ Шлейермахеръ поставляетъ въ томъ, что „въ первомъ больше выступаетъ воспріемлемость (Receptivität), въ послѣднемъ больше производительность—творчество (Productivität). Оба они соединяются въ понятіи *благодатнаго дѣйствія*; первое означаетъ больше благодать, послѣднее больше—дѣйствіе“ [3]). При этомъ Шлейермахеръ не выходитъ изъ границъ пантеистическо-раціоналистическаго понятія о божественномъ вдохновеніи. Оно является здѣсь не какъ нѣчто сверхъестественное, но какъ нѣчто обычное или *общее*, необходимо принадлежащее къ существу религіи. Но въ другомъ мѣстѣ въ своихъ же „Рѣчахъ“ онъ опредѣляетъ вдохновеніе, какъ нѣчто *особенное*. Что касается апостоловъ, то Шлейермахеръ приписываетъ имъ боговдохновенность, равно какъ и св. Писанію. Но въ какомъ смыслѣ,—это онъ объясняетъ, раскрывая понятіе о Св. Духѣ. „Святый Духъ, по его взгляду, есть не премірный Духъ Божій, но духъ христіанской общины (Gemeingeist), внутренно присущій христіанской церкви, одушевляющій вѣрующихъ и составляющій источникъ

[1]) „Reden“, стр. 249, 250 по 2-му изд.

[2]) „Reden“, стр. 16 по 1-му изданію.

[3]) „Reden“, примѣчаніе 17-е по 1-му изд. къ стр. 117-й, по второму къ стр. 250.

дѣльности, но въ связи съ ученіемъ о сверхъестественномъ вообще. Роте не только не отрицаетъ, но прямо признаетъ сверхъестественный характеръ откровенія въ отличіе отъ естественныхъ дѣйствій божественнаго міроправленія. Онъ ставитъ откровеніе въ тѣсную связь съ искупленіемъ рода человѣческаго, какъ необходимое условіе для подготовленія человѣчества къ искупленію, совершенному чрезъ Іисуса Христа.—Какъ и его предшественники—Твестенъ и Ничъ (Twesten, Nitzsch), онъ различаетъ въ понятіи откровенія двѣ стороны: внѣшнюю (maifestatio) и внутреннюю (inspiratio), какъ два особыхъ момента. Основаніемъ для такого подраздѣленія откровенія служитъ у него въ сущности вѣрная мысль, хотя не чуждая нѣкоторыхъ обычныхъ протестантскихъ преувеличеній. У него необходимость вдохновенія, какъ особаго внутренняго момента при внѣшнемъ откровеніи,—выводится изъ того, что въ человѣкѣ вслѣдствіе грѣха радикально помутился (alterirn) его познающій органъ—сознаніе, до того, что оно какъ больной глазъ не въ состояніи ничего вообще (uberhaupt Nichts) правильно понимать и тѣмъ болѣе понимать божественныхъ откровеній. Поэтому Богъ сопровождаетъ сообщеніе своихъ внѣшнихъ откровеній внутреннимъ озареніемъ тѣхъ лицъ, которымъ они сообщаются. Это озареніе производится чрезъ непосредственное внутреннее воздѣйствіе Бога на духъ человѣка, каковое воздѣйствіе составляетъ внутренній моментъ откровенія. Но Роте, во избѣжаніе крайнихъ выводовъ односторонняго супранатурализма (которые однакоже почти съ логическою необходимостію вытекаютъ изъ протестантскаго преувеличенія естественной неспособности человѣка къ правильному пониманію вещей даже естественныхъ, не говоря уже о сверхъестественныхъ), не хочетъ допустить, чтобы Богъ дѣйствовалъ на человѣка какъ бы насильственно или магически при сообщеніи ему своихъ откровеній и чтобы человѣкъ чисто механически-безсознательно воспринималъ божественныя внушенія. Хотя не безъ нѣкотораго противорѣчія своему взгляду на радикальное поврежденіе познающаго человѣческаго органа, Роте тѣмъ не менѣе утверждаетъ, что для усвоенія со стороны человѣка божественныхъ откровеній въ душѣ человѣка есть воспріемлющее начало (ein bestimmter Anknüpfungspunkt). Начало это заключается не въ умѣ и не въ чувствѣ, взятыхъ въ себѣ самихъ, а въ

особенно сильномъ возбужденіи религіознаго духа, которое неизбѣжно является въ человѣкѣ подъ вліяніемъ откровенія (manifestatio), въ силу естественныхъ психологическихъ законовъ. Это-то религіозное возбужденіе человѣческаго духа и обусловливаетъ его способность къ воспріятію божественныхъ откровеній и возможность правильнаго пониманія ихъ. Оставляя въ сторонѣ спорный вопросъ, какимъ образомъ данныя сверхъестественнаго откровенія могутъ вѣрно отразиться въ сознаніи человѣка, *въ силу однихъ естественныхъ психологическихъ законовъ*, когда естественный человѣкъ, по мнѣнію Роте, не можетъ правильно понимать божественныхъ откровеній, нельзя не обратить вниманія на то, что Роте не придаетъ въ строгомъ смыслѣ сверхъестественнаго значенія тому акту, который онъ называетъ вдохновеніемъ (inspiratio). По его теоріи только откровеніе (manifestatio), какъ объективный фактъ божественнаго сообщенія, имѣетъ въ строгомъ смыслѣ сверхъестественный характеръ; онъ необинуясь допускаетъ возможность сверхъестественнаго проявленія божественныхъ дѣйствій въ области природы и въ общей исторіи человѣческаго рода. Но изъ боязни ввести нѣчто магическое во внутреннюю область человѣческаго духа онъ не допускаетъ чуда въ центръ человѣческой личности, во внутреннее святилище духовной жизни человѣка. Вдохновеніе у него только въ актѣ первоначальнаго возбужденія его представляется зависимымъ отъ вліянія откровенія, въ самомъ же процессѣ своего образованія подчинено чисто естественнымъ психологическимъ законамъ. Онъ сравниваетъ человѣческую душу съ клавіатурою, которая отъ одного лишь моментальнаго прикосновенія руки божественнаго художника уже сама по своимъ естественнымъ законамъ начинаетъ издавать гармоническіе звуки. Съ понятіемъ боговдохновенности онъ не соединяетъ никакой специфической особенности, которою она существенно отличалась бы отъ естественнаго вдохновенія, такъ какъ и это послѣднее въ своемъ первоначальномъ возбужденіи поставляется у него въ зависимость отъ божественнаго же воздѣйствія. Здѣсь высказался раціоналистическій элементъ въ теоріи Роте. Неудивительно поэтому, что боговдохновенныхъ лицъ онъ сопоставляетъ со всѣми вообще людьми, выдающимися по своимъ духовнымъ дарованіямъ, и не только вдохновеніе ветхозавѣтныхъ пророковъ, но и даже апостоловъ не отличаетъ

по существу отъ религіознаго вдохновенія, какое можетъ имѣть каждый христіанинъ.

Отсюда у Роте является уже полный раціонализмъ въ его рѣшеніи вопроса: имѣемъ ли мы письменный памятникъ, въ которомъ божественныя откровенія содержатся въ ихъ чистомъ видѣ? Онъ существенно отличаетъ понятіе объ откровеніи отъ понятія о Св. Писаніи и на послѣднее смотритъ только какъ на такой памятникъ (Urkunde), въ которомъ сообщаются вѣрныя свѣдѣнія лишь о фактахъ откровенія. Въ противоположность старопротестантскому ученію, которое доходило до обожествленія буквы Св. Писанія и унижало свящ. писателей до степени мертвыхъ орудій въ дѣлѣ усвоенія божественныхъ откровеній, Роте, впадая въ другую крайность, совлекаетъ съ Священнаго Писанія почти всѣ аттрибуты богооткровеннаго слова Божія и переноситъ вдохновеніе, понимаемое въ его смыслѣ, исключительно на лица св. писателей. Свящ. Писаніе онъ хотя, слѣдуя общепринятой христіанской терминологіи, и называетъ словомъ Божіимъ, но—лишь въ томъ смыслѣ и на столько, на сколько въ немъ вѣрно сообщаются факты откровенія. Роте не отрицаетъ, что пророки и апостолы писали подъ вліяніемъ вдохновенія, но въ какой степени полноты изъ внутренняго міра ихъ изливалось вдохновеніе на письменныя ихъ произведенія, это, по теоріи Роте, зависѣло отъ многихъ условій,—отъ личныхъ особенностей св. писателей, отъ мѣры ихъ воспріемлемости къ божественнымъ откровеніямъ и проч. Вдохновеніе какъ моментальное, быстро возникающее и скоро проходящее, душевное состояніе онъ не считаетъ постояннымъ спутникомъ письменной дѣятельности свящ. писателей. Оно, по его теоріи, сообщалось имъ только для вѣрнаго воспріятія и правильнаго пониманія и объясненія фактовъ божественнаго откровенія, но не было постояннымъ руководителемъ ихъ при письменномъ изложеніи книгъ Св. Писанія. Роте, замѣтимъ мимоходомъ, отличаетъ вдохновеніе (Inspiration) отъ просвѣщенія (Erleuchtung), какъ болѣе моментальное отъ болѣе постояннаго свойства, присущаго провозвѣстникамъ божественныхъ откровеній. Но ни то ни другое свойство по его мнѣнію не гарантировало безусловно св. писателей отъ человѣческихъ погрѣшностей и ошибокъ при составленіи ими свящ. книгъ.

Понятно, какія слѣдствія вытекаютъ изъ такой теоріи о

боговдохновенности въ отношеніи къ Св. Писанію. О боговдохновенности его, въ строгомъ смыслѣ этого слова, не можетъ быть рѣчи съ точки зрѣнія этой теоріи; оно не боговдохновенно и не есть прямое слово Божіе. Библія—тоже, что историки называютъ первоисточникомъ, и не иначе составлена, какъ и другіе историческіе первоисточники. Вслѣдствіе происхожденія своего отъ людей, хотя получившихъ божественныя откровенія, но не руководимыхъ непосредственно Духомъ Божіимъ во время письменнаго изложенія, Св. Писаніе не безусловно непогрѣшимо. Непогрѣшимость его, по теоріи Роте, ограничивается областію однихъ чисто фактическихъ сообщеній, находящихся въ немъ относительно фактовъ божественнаго откровенія. Все, что относится къ области сужденій (Reflexion) св. писателей о фактахъ откровенія и тѣхъ или другихъ выводовъ изъ этихъ фактовъ, принадлежитъ самимъ свящ. писателямъ,—относится къ человѣческой сторонѣ Св. Писанія и далеко и не всегда и не вездѣ непогрѣшимо. Сюда относится въ Св. Писаніи все вообще, что не имѣетъ своимъ непосредственнымъ предметомъ сообщеніе о какомъ нибудь фактѣ божественнаго откровенія, такимъ образомъ—почти все содержаніе апостольскихъ посланій въ Новомъ Завѣтѣ, такъ какъ въ нихъ не столько сообщаются, сколько главнымъ образомъ объясняются факты божественнаго откровенія [1]). Но даже и въ сферѣ чисто фактическихъ сообщеній о явленіяхъ божественнаго откровенія Роте считаетъ не все непогрѣшительнымъ въ Св. Писаніи, но только самое общее содержаніе этого рода сообщеній; частности же и въ чисто фактическихъ библейскихъ повѣствованіяхъ Роте признаетъ не свободными отъ погрѣшностей. Поэтому только чрезъ сравненіе *всѣхъ* фактовъ божественнаго откровенія, сообщаемыхъ въ Св. Писаніи, по его мнѣнію, можно удостовѣриться въ истинѣ того или другаго отдѣльнаго библейскаго повѣствованія [2]). Къ этому нужно присоединить, что хотя Роте Св. Писаніе называетъ памятникомъ откровенія, однакоже признаетъ его неполнымъ и не безусловно совершеннымъ. Не только ветхозавѣтные пророки, но и апостолы, по его мнѣнію, стояли отнюдь не на самой высшей ступени христіанскаго просвѣщенія; и хотя они обладали истиннымъ познаніемъ, но знаніе ихъ не было полное

[1]) „Zur Dogmatik“. Стр. 219—22; ср. стр. 296, 328—33, 347.
[2]) ‹Zur Dogmatik›. Стр. 281—92; 340, ср. 277 и дал.

(„Zur Dogmatik“ стр. 340). Роте держится того взгляда, что въ настоящее время, благодаря развитію христіанскаго просвѣщенія, мы можемъ, даже должны совершеннѣе понимать сущность христіанства и лицо Іисуса Христа, нежели 12 апостоловъ, которые съ Нимъ ѣли и пили (стр. 341). Св. Писаніемъ, по его мнѣнію, не ограничиваются и не заканчиваются памятники божественныхъ откровеній. Откровеніе есть постоянно продолжающійся актъ. Богъ открылся не въ однихъ только тѣхъ фактахъ, о которыхъ говоритъ Св. Писаніе, но постоянно открывается въ области природы и исторіи (стр. 337). Ученіе Св. Писанія должно провѣрять поэтому чрезъ тщательное сличеніе съ другими фактами божественнаго откровенія (стр. 392, 397). На первый взглядъ можетъ показаться непонятнымъ, какимъ образомъ Роте, допуская дѣйствительность сверхъестественнаго откровенія, могъ придти къ отрицанію боговдохновенности и полной непогрѣшимости памятника этого откровенія, т. е. Св. Писанія. Если, какъ это признаетъ и самъ Роте, божественное откровеніе не есть мимолетный метеоръ, моментально появляющійся въ мірѣ и затѣмъ безслѣдно исчезающій, но есть дѣйствительный, могущественный и благотворный принципъ, содѣйствующій духовному обновленію и возрожденію человѣчества въ историческомъ процессѣ его развитія, то рука объ руку съ нимъ необходимо должно идти безусловно вѣрное засвидѣтельствованіе его дѣйствительности, которое составляетъ существенную и необходимую часть самаго откровенія. Кто вѣруетъ въ божественное откровеніе, тотъ долженъ признать и несомнѣнно вѣрное его сохраненіе, для того остается дилемма: или съ твердымъ убѣжденіемъ вѣрить въ безусловную истину Св. Писанія, или отказаться отъ самой вѣры въ откровеніе. Съ точки зрѣнія вѣры въ откровеніе нельзя даже apriori не требовать, чтобъ оно имѣло существенно вѣрный памятникъ, удостовѣряющій его дѣйствительность; потому что невозможно сомнѣваться въ томъ, что божественное Провидѣніе заботилось о надлежащемъ сохраненіи своего откровенія въ его подлинномъ видѣ. Если такъ, то на какомъ же основаніи Роте даетъ такой широкій просторъ своему сомнѣнію въ боговдохновенности и непогрѣшимости Св. Писанія въ цѣломъ его объемѣ? Основаніе это заключается единственно въ слишкомъ объективномъ взглядѣ автора на боговдохновенность. Самая главная ошиб-

ка въ ученіи Роте заключается въ отождествленіи боговдохновенности пророковъ и апостоловъ съ общимъ понятіемъ о религіозномъ воодушевленіи, доступномъ всѣмъ истинно религіознымъ людямъ. Изъ этой ошибки у него произошли всѣ остальныя; чрезъ нее прямо уничтожается самое существо боговдохновенности. Если апостолы были только просвѣщены свѣтомъ истины подобно тому, какъ и всѣ прочіе христіане, тогда конечно неизбѣжно слѣдуетъ, что при пониманіи божественнаго откровенія (manifestatio) они не только не были безусловно свободны отъ человѣческихъ заблужденій, но даже въ большей степени подвержены были ошибкамъ и недоразумѣніямъ сравнительно съ послѣдующими поколѣніями христіанъ, какъ стоявшіе на сравнительно низкой ступени обыкновенной образованности,—тогда конечно ихъ ученіе, какъ произшедшее путемъ ихъ собственной рефлексіи, нельзя ставить подъ особенное вліяніе божественнаго духа. Но подобная гипотеза, которую, какъ было показано выше, высказывалъ уже Шлейермахеръ, лишена всякой твердой основы и въ результатѣ ведетъ къ отрицанію всякаго сверхъестественнаго откровенія. Боговдохновенность необходимо слѣдуетъ понимать въ смыслѣ особаго сверхъестественнаго дара божественнаго Духа, которому причастны были только пророки и апостолы, какъ благовѣстники, посредники сверхъестественнаго божественнаго откровенія, которое чрезъ нихъ, чрезъ ихъ устную проповѣдь и особенно чрезъ письменныя изложенія, на всѣ времена сохранилось въ его чистомъ и неповрежденномъ видѣ. Всякое опредѣленіе боговдохновенности, которое отрицаетъ это ея специфическое свойство, въ самомъ принципѣ своемъ ложно и въ самомъ существѣ искажаетъ все вообще христіанское воззрѣніе на откровеніе. Нельзя не признать существенною непослѣдовательностію въ теоріи Роте, что, при своемъ понятіи о боговдохновенности, онъ могъ говорить еще о какомъ нибудь дѣйствительномъ памятникѣ сверхъестественнаго откровенія, чрезъ который сохранились по крайней мѣрѣ достовѣрныя свидѣтельства о фактахъ этого откровенія на всѣ послѣдующія времена. Если отдѣльныя части боговдохновенныхъ книгъ Св. Писанія не свободны отъ погрѣшностей, то какимъ образомъ чрезъ сравнительное сличеніе этихъ частей можно получить несомнѣнно вѣрное воспроизведеніе истины, особенно въ томъ напр. случаѣ, когда о какомъ нибудь фактѣ

находится только одно извѣстіе во всемъ Св. Писаніи? На какомъ основаніи, спрашивается, мы можемъ приписывать непогрѣшимость въ пониманіи когда-то бывшихъ фактовъ откровенія лицамъ, живущимъ по истеченіи многихъ тысячелѣтій отъ тѣхъ временъ, когда происходили эти факты, если мы вслѣдъ за Роте откажемъ въ непогрѣшимо—вѣрномъ пониманіи этихъ фактовъ ихъ непосредственнымъ очевидцамъ, призваннымъ отъ Бога для сообщенія этихъ фактовъ всѣмъ послѣдующимъ вѣкамъ? Роте указываетъ на то, что прогрессомъ христіанскаго знанія позднѣйшія поколѣнія достигли высшей ступени познанія, чѣмъ на какой стояли пророки и апостолы. Но для правильнаго воспроизведенія фактовъ откровенія, какъ они даны были въ ихъ объективномъ историческомъ явленіи, безъ всякаго сомнѣнія имѣетъ большее значеніе непосредственное наблюденіе, чѣмъ скользкій путь догадокъ и умозаключеній—этотъ единственный путь, которымъ позднѣйшія поколѣнія добираются до того, что лежитъ внѣ ихъ непосредственнаго наблюденія. Необходимо допустить одно изъ двухъ: или непосредственные органы божественнаго откровенія были способны къ безошибочному воспріятію его, или нѣтъ; если нѣтъ, то еще гораздо меньше позднѣйшіе толкователи могутъ приписать себѣ непогрѣшимое толкованіе, т. е. они не могутъ присвоить себѣ права рѣшенія ни того, какая часть откровенія свободна отъ погрѣшимости, ни того, какая не свободна отъ ней. Они не могутъ претендовать на это какъ по объективной, такъ и по субъективной причинѣ. Тамъ, гдѣ пониманіе связано съ заблужденіемъ, нельзя съ несомнѣнною достовѣрностію отдѣлить содержаніе истины отъ заблужденія. Позднѣйшіе такъ же мало какъ и древнѣйшіе, при предполагаемой неспособности человѣческой природы, могутъ приписать себѣ знаніе того, что̀ заблужденіе и что̀ незаблужденіе. На какомъ основаніи, спрашивается далѣе, боговдохновенное содержаніе письменнаго памятника откровенія—Св. Писанія мы можемъ ограничивать только одною чисто фактическою стороною? До какой сухой чисто канцелярской дѣятельности простыхъ докладчиковъ должна снизойти вся апостольская учительная дѣятельность, если изъ Св. Писанія исключить, какъ не боговдохновенные а чисто человѣческіе, всѣ тѣ элементы, которые сколько нибудь основываются на рефлексіи или относятся къ области сужденій! Къ какому

ничтожному объему тогда сведется весь новозавѣтный памятникъ откровенія, въ которомъ наибольшую составную часть образуютъ однакоже апостольскія посланія, которыя содержать въ себѣ не столько фактическія описанія, сколько опредѣленія и раскрытія христіанскаго ученія. Изъ сказаннаго видно, что вся теорія Роте объ откровеніи, при всей ея оригинальности и кажущейся супранатуралистической основѣ, въ сущности составляетъ не что иное, какъ вновь вырытый каналъ, чрезъ который раціонализмъ имѣетъ въ виду до возможной степени изсушить и опорожнить богооткровенное содержаніе Св. Писанія.

О возможности сверхъестественнаго откровенія.

Въ настоящее время широко распространено предубѣжденіе противъ возможности сверхъестественнаго откровенія. Для многихъ вопросъ о сверхъестественномъ происхожденіи какого бы то ни было ученія есть вопросъ окончательно рѣшонный въ отрицательномъ смыслѣ и не заслуживающій больше серьезнаго обсужденія. Значительное число современныхъ изслѣдователей природы, а такъ же исторіи, примыкаютъ къ тому мнѣнію, что нельзя вѣрить въ полученіе кѣмъ либо сверхъестественнаго откровенія безъ оскорбленія ученой совѣсти. Даже большая часть современныхъ *либеральныхъ* западныхъ „либералъ-богослововъ“ склоняются по этому вопросу болѣе или менѣе къ отрицательному рѣшенію [1]) и, если вѣрить одному изъ нихъ, достигли того, что „Библія для образованныхъ людей настоящаго времени на Западѣ перестала быть чудесною книгою (Wunderbuch), т. е. такою, которая носитъ на себѣ печать непогрѣшимости и занимаетъ совершенно отдѣльное мѣсто во всемірной литературѣ“ [2]). Въ виду всѣхъ этихъ отрицаній сверхъестественнаго откровенія необходимо прежде всего установить точное понятіе осв ерхъестественномъ вообще, такъ какъ вопросъ о возможности сверхъестественнаго откро-

---

[1]) См. сводъ мнѣній ихъ объ откровеніи въ сочиненіи *Kübel*-я „Ueber den Unterschid zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der moderneu Theologie“. 1881. стр. 22 и дал. 86—91. Ср. соч. *Walther'a* „Was lehren die neuen orthodox sein wollenden Theologen von Inspiration“ 1871.

[2]) *Schenkell*—„Brennende Fragen in der Kirche der Gegenwart“. 1871. Стр. 19.

венія есть только частный вопросъ по отношенію къ болѣе общему вопросу о возможности вообще сверхъестественнаго или чудеснаго. Нужно устранить тѣ неточности въ опредѣленіи понятія о сверхъестественномъ, которыя не рѣдко допускаются какъ противниками, такъ и защитниками сверхъестественнаго откровенія.

Сверхъестественное нельзя смѣшивать съ сверхчувственнымъ или сверхъ-опытнымъ, т. е. съ тѣмъ, что лежитъ только внѣ чувственнаго опыта и по природѣ своей недоступно чувственному наблюденію. Не все сверхъестественное сверхчувственно и не все сверхчувственное сверхъестественно. Сверхъестественное можетъ быть совершено въ сферѣ чувственнаго опыта; таковы всѣ чудеса, относящіяся къ видимой природѣ. Съ другой стороны сверхчувственное можетъ имѣть мѣсто въ области чисто естественнаго порядка; таковы всѣ явленія нашей внутренней духовной жизни:—наше мышленіе, наши желанія и чувствованія. Сверхъестественное и чудесное (mirum) нельзя далѣе отождествлять съ чрезвычайнымъ или необычайнымъ (miraculum). Необычайное можетъ являться въ естественномъ порядкѣ вещей и не имѣть сверхъестественнаго значенія, какъ напр. необычайныя явленія природы, поразительные феномены въ психической области, замѣчательныя аномаліи въ органической жизни и проч. Съ другой стороны многое въ кругу сверхъестественныхъ явленій не поражаетъ необычайностію и потому не всегда даже обращаетъ на себя наше вниманіе, какъ нѣчто сверхъординарное. Таковы особенно дѣйствія божественной благодати. Какъ диво не одно и то же, что чудо,—такъ сверхъественное не то же, что необыкновенное. Къ сверхъестественнымъ дѣйствіямъ нельзя относить только тѣ, которыя непосредственно происходятъ отъ Бога; сверхъестественныя дѣйствія могутъ быть совершаемы чрезъ посредство ограниченныхъ существъ; таковы чудеса, совершонныя чрезъ посланниковъ Божіихъ.

Все сверхъестественное имѣетъ религіозную цѣль и религіозно-нравственное значеніе, какъ свой коренной и необходимый признакъ. Всѣ тѣ опредѣленія сверхъестественнаго, въ которыхъ оставляется безъ надлежащаго вниманія этотъ его существенный признакъ, не обнимаютъ и не выражаютъ истинной его сущности. Понятіе сверхъестественнаго не обнимается

понятіемъ естественно-невозможнаго. Когда сверхъестественное опредѣляется какъ нѣчто такое, что не могло быть произведено чрезъ дѣйствіе естественныхъ силъ природы, положенныхъ въ ней Творцомъ при самомъ сотвореніи міра, но могло быть совершено только чрезъ непосредственное или прямое дѣйствіе божественнаго всемогущества, тогда все вниманіе обращается на космическое или физическое значеніе сверхъестественнаго, т. е. на его отношеніе къ законамъ природы, но просматривается самое главное, такъ сказать специфическое его значеніе,—религіозное. Въ основѣ такого односторонняго пониманія сверхъестественнаго лежитъ существенно неправильное предположеніе, что все, чего мы не можемъ понять какъ естественно возможнаго,и на самомъ дѣлѣ естественно невозможно, что такимъ образомъ наше знаніе о томъ, что естественно возможно и что не возможно, абсолютно непогрѣшимо. При такомъ взглядѣ на сверхъестественное никогда не можетъ быть установленъ вполнѣ твердый и надежный критерій для отличія его отъ естественнаго. Если тому, кто держится такого взгляда, будетъ доказано, что извѣстное явленіе, которое онъ принималъ за непосредственное произведеніе божественнаго всемогущества, могло быть произведено чрезъ посредство естественныхъ силъ природы, онъ тотчасъ перемѣнитъ свое мнѣніе объ этомъ явленіи, перестанетъ смотрѣть на него, какъ на сверхъестественное. Извѣстно, что вмѣстѣ съ прогрессомъ человѣческихъ знаній весьма многое изъ того, что прежде считалось естественно невозможнымъ, оказывается на самомъ дѣлѣ возможнымъ. Если бы сверхъестественное состояло только въ кажущемся для насъ превышеніи естественной возможности, тогда сумма его должна была бы постепенно уменьшаться, сообразно съ открытіемъ естественныхъ возможностей къ его объясненію и наконецъ, можетъ быть, ничего не осталось бы на его долю. Такъ какъ мы не можемъ претендовать, строго говоря, на то, что наше знаніе естественно-возможнаго совершенно, то мы не можемъ быть вполнѣ убѣждены, что что нибудь изъ того, что мы теперь признаемъ невозможнымъ, со временемъ можетъ быть объяснено какъ возможное по естественнымъ законамъ. А при этомъ и наша вѣра въ сверхъестественное не могла бы имѣть никакой твердости и устойчивости, и подрывалась бы въ самомъ ея корнѣ. Она въ такомъ случаѣ должна была бы занять мѣсто въ ряду

шаткихъ гипотезъ. Къ этому присоединяется еще одно обстоятельство. Такъ какъ вопросъ о томъ, чтò можетъ и чтò не можетъ быть произведено съ помощію законовъ природы, есть вопросъ естественно-научный, а не богословскій, то и рѣшеніе вопроса, чтò слѣдуетъ признавать сверхъестественнымъ, пришлось бы отнести къ задачамъ естествоиспытателей: химиковъ, физиковъ, физіологовъ и проч., а не богослововъ, если подъ сверхъестественнымъ понимать только естественно-невозможное. При такомъ опредѣленіи сверхъестественнаго мы оказались бы вынужденными руководиться въ отношеніи одного изъ самыхъ существенныхъ пунктовъ богословія рѣшеніемъ другихъ наукъ, именно естественныхъ. Уже одно это показываетъ неправильность такого опредѣленія сверхъестественнаго. Какъ явленіе, относящееся къ области религіозной, оно должно разсматриваться съ религіозной точки зрѣнія; только религія и церковь могутъ имѣть компетентный судъ о немъ. То, что специально характеризуетъ истинно сверхъестественное, въ отличіе отъ всѣхъ формально сродныхъ съ нимъ явленій (таинственныхъ, поразительныхъ, необъяснимыхъ, необычайныхъ и т. дал.), есть ближайшее и непосредственное отношеніе его къ дѣлу основанія, распространенія и утвержденія царства Божія на землѣ. Это собственно и составляетъ то, что сообщаетъ сверхъестественному глубокое значеніе. Безъ сомнѣнія, все сверхъестественное выше законовъ естества, но не въ этомъ физическомъ, такъ сказать, превышеніи естественныхъ силъ заключается фундаментальный пунктъ въ понятіи сверхъестественнаго, а въ томъ, что оно имѣетъ своею цѣлію возстановленіе царства Божія, что оно есть явленіе не царства природы, а царства благодати, другими словами—явленіе небеснаго въ земномъ, вѣчнаго во временномъ, безусловнаго въ условномъ.— Нѣчто превышающее дѣйствіе естественныхъ силъ природы, по допущенію Божію, можетъ быть совершено и демонскою силою, какъ допускаетъ это само Св. Писаніе и допускали отцы церкви, но только то имѣетъ право на имя истинно сверхъестественнаго, что споспѣшествуетъ преспѣянію царства Божія. Всѣ истинные чудотворцы совершали чудеса, какъ органы царства Божія.

Намъ остается сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній противъ смѣшенія сверхъестественнаго съ противоестественнымъ. Сверхъ-

естественное опредѣляется въ смыслѣ противоестественнаго большею частію въ тенденціозно-скептическихъ теоріяхъ, преднамѣренно затрудняющихъ всякое доказываніе возможности сверхъестественнаго. Въ этихъ опредѣленіяхъ сверхъестественное опредѣляется какъ нѣчто противное законамъ природы или уничтожающее законы естества. Такое опредѣленіе сверхъестественнаго мы находимъ напр. въ трактатѣ Юма о чудесахъ, находящемся въ X-й главѣ его „Изслѣдованія о человѣческомъ разумѣ". Чудеса Юмъ опредѣляетъ, какъ нарушенія законовъ природы чрезъ особенное дѣйствіе Бога. Подобное же опредѣленіе сверхъестественнаго находимъ у Штрауса въ его „догматикѣ" (Glaubenslehre, стр. 230). „Если сверхъестественное, говоритъ онъ, совершается не по законамъ природы, то значитъ вопреки этимъ законамъ, а если такъ, то значитъ чудомъ уничтожаются законы природы". Всѣ подобныя опредѣленія сверхъестественнаго, какъ противорѣчія или уничтоженія законовъ природы, грѣшатъ двумя ошибками: во первыхъ тѣмъ ошибочнымъ предположеніемъ, будто бы намъ извѣстны безусловно всѣ законы природы, во вторыхъ будто бы заподлинно и несомнѣнно извѣстно, что сверхъестественнымъ необходимо уничтожаются законы природы, другими словами— будто мы знаемъ самый процессъ совершенія чуда или то, какимъ образомъ оно происходитъ и какъ относится къ естественнымъ силамъ и законамъ природы. Самоувѣренное убѣжденіе въ томъ, что намъ извѣстны всѣ законы природы, часто вело къ отрицанію возможныхъ и несомнѣнно осуществившихся впослѣдствіи фактовъ. Для тѣхъ, которые были убѣждены, что въ природѣ нѣтъ газа легчайшаго атмосфернаго воздуха, казалось невозможнымъ поднятіе шара на воздухъ. Такое явленіе казалось нарушеніемъ закона тяжести. За 100 лѣтъ назадъ передача чрезъ посредство телеграфа свѣдѣній за 3000 миль и болѣе въ какихъ нибудь 5—6 секундъ также казалась невозможностію. Извѣстно, что Наполеонъ 1-й отвергалъ какъ невозможность пароходы. Изъ области естествознанія можно было бы привести множество примѣровъ доказывающихъ, какъ многое, при извѣстномъ состояніи научныхъ свѣдѣній о законахъ природы, въ извѣстное данное время почиталось невозможнымъ, нарушающимъ тотъ или другой законъ природы, а послѣ оказывалось дѣйствительностію,—и какъ тотъ законъ, который

считался всеобщимъ, оказывался не всеобщимъ. Эти и подобные факты убѣждаютъ насъ въ томъ, что наши свѣдѣнія о законахъ природы не всеобъемлющи и что поэтому говорить о чудесахъ, какъ о завѣдомыхъ нарушеніяхъ всѣхъ законовъ природы, мы не имѣемъ достаточнаго основанія.

Средневѣковые схоластики не допускали уничтоженія законовъ природы и различали въ сверхъестественномъ два момента: 1) Suspensio, sive talis Dei operatio, qua naturae leges ad ordinem et conseratiovnem totius universi spectantes revera suspenduntur" [1]), и 2) Restitutio, sive operatio, qua leges naturae restituuntur [2]). Взглядъ этотъ [3]) иногда нѣсколько варіировался тѣмъ, что въ чудесахъ видѣли временное пріостановленіе дѣйствія только нѣкоторыхъ законовъ природы, а не всѣхъ, которые назначены для сохраненія общаго порядка въ природѣ. При современномъ естественнонаучномъ воззрѣніи на законы природы, ихъ взаимную связь и зависимость другъ отъ друга, различіе между обоими означенными взглядами на сверхъестественное не можетъ быть признано однакоже существеннымъ. По ученію современнаго естествознанія между законами природы существуетъ такая тѣсная связь, что еслибы и на одно мгновеніе пріостановлено было въ природѣ дѣйствіе одного какого нибудь закона, наприм.—движенія или тяготѣнія,то это сопровождалось бы нарушеніемъ общаго порядка въ природѣ.Когда для объясненія возможности временнаго пріостановленія дѣйствія одного какого нибудь закона, безъ нарушенія обычной дѣятельности другихъ законовъ, указываютъ на разныя механическія издѣлія,—машины, въ которыхъ можно остановить во всякое время дѣйствіе того или другого механическаго снаряда безъ нарушенія другихъ дѣйствующихъ снарядовъ, то при этомъ упускается изъ виду существенное зразличіе между механизмомъ и природою, гдѣ связь и соотношеніе между частными и отдѣльными силами и дѣйствующими законами далеко не такъ внѣшни, какъ въ механическомъ

[1]) «Пріостанавливаніе на время дѣйствія естественнаго закона, или такое дѣйствіе Божіе, которымъ пріостанавливаются законы природы, назначенные для порядка и сохраненія цѣлой вселенной».

[2]) «Возстановленіе, или (такое) дѣйствіе, которымъ возстановляются законы природы».

[3]) Обычный способъ аргументаціи его: «Отъ воли механика зависитъ остановить на время дѣйствіе машины и потомъ снова привесть ее въ дѣйствіе».

издѣліи. Но понятіемъ сверхъестественнаго дѣйствія необходимо предполагается только превышеніе дѣйствія естественныхъ силъ, но не предполагается необходимо нарушеніе или даже временное пріостановленіе дѣйствій послѣднихъ. Дѣйствіе высшей силы въ природѣ можетъ не сопровождаться нарушеніемъ дѣятельности естественныхъ силъ природы. При дѣйствіи вышеестественной силы можетъ оставаться неприкосновеннымъ дѣйствіе естественныхъ силъ безъ всякаго даже временнаго пріостановленія или перерыва ихъ обычнаго дѣйствія. Нижеслѣдующіе примѣры могутъ наглядно пояснить эту возможность. Въ природѣ низшіе законы вообще подчиняются высшимъ,—механическіе напр. химическимъ, химическіе физіологическимъ, физіологическіе психическимъ. Когда низшій законъ уступаетъ мѣсто высшему, никто не утверждаетъ, чтобы при этомъ происходило уничтоженіе какого нибудь закона, совершалось что нибудь противное законамъ природы. Когда наприм. человѣкъ поднимаетъ свою руку, законъ тяжести относительно руки отнюдь не уничтожается, не нарушается, не пріостанавливается; онъ дѣйствуетъ въ такой же мѣрѣ, какъ и всегда, только дѣйствіе его превышается дѣйствіемъ высшей причины—дѣйствіемъ человѣческой воли. Другой примѣръ. По закону притяженія—тѣла извѣстнаго вѣса падаютъ на землю, если будутъ оставлены въ водѣ или въ воздухѣ безъ поддержки или опоры; однакоже камень или ядро могутъ быть брошены рукою человѣка съ такою силою, которая на извѣстное время можетъ противодѣйствовать ихъ паденію. Въ данномъ случаѣ законъ притяженія отнюдь не перестаетъ дѣйствовать; онъ дѣйствуетъ на брошенное тѣло и притомъ съ полною силою. Въ этомъ случаѣ сила притяженія ни уничтожается, ни прекращается, ни парализуется, ни пріостанавливается относительно брошеннаго тѣла, а только подчиняется другой высшей силѣ—силѣ руки, бросившей камень или ядро, вслѣдствіе чего обыкновенное слѣдствіе закона притяженія на извѣстное время отстраняется и паденіе на время препятствуется. Подобнымъ образомъ, когда разсказывается, что огонь напримѣръ въ извѣстномъ данномъ случаѣ не производилъ своего обычнаго слѣдствія—сожиганія, или—что буря мгновенно измѣнилась въ тихую погоду: въ обоихъ случаяхъ мы не имѣемъ никакого основанія предполагать нарушеніе или ниспроверженіе какихъ нибудь законовъ природы, а должны признать только при

этомъ дѣйствіе высшей силы, которою предотвращены обыкновенные результаты, происходящіе отъ дѣйствія огня или бури. Можно указать на множество другихъ явленій, аналогическихъ съ чудесами въ томъ отношеніи, что при этихъ явленіяхъ дѣятельность однѣхъ низшихъ силъ подчиняется дѣятельности другихъ высшихъ силъ, хотя первыя отнюдь не уничтожаются. Итакъ чтоже разумѣется подъ сверхъестественнымъ и какое мы должны дать положительное опредѣленіе?—Подъ именемъ сверхъестественнаго въ широкомъ смыслѣ разумѣется царство благодати въ отличіе отъ царства природы; въ болѣе тѣсномъ смыслѣ подъ именемъ сверхъестественнаго разумѣется такое явленіе, причина котораго лежитъ внѣ естественныхъ силъ природы и человѣческаго духа. Итакъ въ понятіе сверхъестественнаго входятъ слѣдующіе необходимые признаки: вышеестественная причина извѣстнаго дѣйствія и необъяснимость того дѣйствія ни изъ какихъ естественныхъ причинъ и условій; существеннымъ признакомъ въ понятіи о истинно сверхъестественномъ служитъ также его религіозно-нравственный моментъ, т. е. достиженіе посредствомъ сверхъестественнаго какихъ нибудь высшихъ религіозно—нравственныхъ цѣлей, недостижимыхъ естественными способами и средствами. Этотъ послѣдній признакъ проводитъ существенную черту различія между такъ называемою тавматургіею, между магическими фокусами и новѣйшими спиритическими экспериментами съ одной стороны, и истинно сверхъестественнымъ съ другой. Явленіе, не имѣющее ни какой высшей религіознонравственной цѣли, не соединенное съ глубочайшимъ религіознонравственнымъ интересомъ для человѣчества, какъ бы ни было оно загадочно, поразительно, необычайно,—не подходитъ подъ категорію сверхъестественнаго. Рѣшая, съ точки зрѣнія такого понятія о сверхъестественномъ, вопросъ о возможности сверхъестественнаго откровенія, трудно указать какую нибудь причину его невозможности,—какъ со стороны Бога, которымъ оно открывается, такъ и со стороны человѣка, которымъ принимается. Если въ природѣ видимой все совершается съ силу законовъ, положенныхъ и сохраняемыхъ Творцомъ, то нѣтъ причины, почему великій Творецъ міровой вселенной не могъ бы распространить своего могущественнаго вліянія, для насъ необъяснимыми средствами, и на высшія сферы умственной и нравственной

жизни человѣка. Сказать, что *всемогущество* Божіе *не можетъ* оказывать вліянія и воздѣйствія на умственный міръ человѣка, есть противорѣчіе въ словахъ. Сказать, что безконечный Умъ не въ силахъ воздѣйствовать на конечный умъ такимъ способомъ, который превышаетъ человѣческое пониманіе, значитъ утверждать положеніе, заключающее въ себѣ такое же противорѣчіе, какъ и предъидущее. Сказать наконецъ, что премудрости и благости Божіей не свойственно открывать ограниченнымъ разумнымъ существамъ высшія истины, не досягаемыя для ихъ естественныхъ способностей, но въ то же время существенно благотворныя и необходимыя для ихъ умственнаго развитія и еще болѣе для ихъ преспѣянія въ религіозно-нравственной жизни, значитъ не утверждать, а отрицать въ Богѣ и благость и премудрость. Но, говорятъ, Богъ неизмѣняемъ, между тѣмъ чрезъ вмѣшательство въ исторію человѣчества съ цѣлію какъ бы улучшенія и поправленія дѣла Богъ является измѣняемымъ въ своихъ рѣшеніяхъ [1]). Такъ какъ, далѣе говорятъ, сверхъестественнымъ дѣйствіемъ предполагается повременное вмѣшательство и вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ отъ дѣйствія къ покою, то Богъ подчиняется чрезъ это условіямъ временности. Наконецъ сверхъестественное откровеніе, которое сообщается только извѣстной части людей, несоединимо съ божественною благостію и справедливостію, которыя должны простираться на всѣхъ людей. Эти возраженія дѣлаются одинаково какъ пантеистами, такъ и деистами [2]). Но въ устахъ деистовъ, допускающихъ твореніе міра Богомъ, эти возраженія не имѣютъ никакого разумнаго основанія. Утверждать, что метафизическое представленіе о неизмѣняемости существа Божія исключаетъ понятіе о чудесахъ, не имѣетъ права тотъ, кто находитъ, что твореніе міра примиримо и согласимо съ неизмѣняемостію существа Божія. Чудесами по христіанскому воззрѣнію предполагается не поправленіе установленнаго Богомъ порядка природы, но скорѣе возстановленіе первозданнаго строя и состоянія творенія, во многихъ случаяхъ нарушаемаго человѣкомъ чрезъ превратныя дѣйствія, вслѣдствіе предоставленной ему относительной самостоятельности. Въ чудесахъ, напротивъ, и высказывается

[1]) *Wegscheider*,—„Inst". § 12. *Böhr*—„Briefe". S. 61 и дал.

[2]) *Штраусъ*—„Glaubenslehre" стр. 59, 274, сн. 268.

неизмѣняемость божественныхъ рѣшеній и неизмѣняемость положенныхъ Имъ законовъ. Все, что имѣется въ виду исправить чрезъ чудеса, касается области человѣческой свободы, гдѣ могутъ быть уклоненія отъ назначенія въ силу самаго существа свободы.

Главную трудность послѣ рѣшенія вопроса о возможности откровенія находятъ въ томъ, какъ мы можемъ убѣдиться, что извѣстное ученіе, выдаваемое за откровеніе, дѣйствительно есть откровеніе. Этотъ вопросъ не можетъ быть разрѣшенъ безъ спеціальнаго очерка главныхъ и существенныхъ признаковъ откровенія, къ которому и переходимъ.

О признакахъ истиннаго Откровенія.

Подъ признаками откровенія разумѣются характеристическія особенности, которыми истинное откровеніе отличается отъ всѣхъ ложныхъ откровеній. Признаки эти раздѣляются а) на внутренніе и б) внѣшніе; первые изъ нихъ подраздѣляются аа) на отрицательные и бб) положительные; послѣдніе аа) на естественные и бб) сверхъестественные.

1) *Внутренніе* признаки откровенія называются такъ потому, что они заимствуются изъ внутренняго содержанія самаго откровенія—изъ такихъ свойствъ его ученія, которыя указываютъ на его божественное достоинство. Подраздѣленіе этихъ признаковъ на *отрицательные* и *положительные* имѣетъ для себя основаніе въ требованіи полноты и всесторонности изслѣдованія даннаго предмета, хотя отрицательные признаки, какъ всѣ вообще отрицательныя доказательства, сами по себѣ не имѣютъ рѣшительнаго значенія для удостовѣренія въ искомой истинѣ. Они указываютъ не на тѣ или другіе положительныя свойства, которыя должны быть присущи истинному откровенію, а только на тѣ, какихъ не можетъ и не должно быть въ истинномъ откровеніи, по самой его идеѣ. По требованію этихъ признаковъ въ истинномъ откровеніи не можетъ быть ничего, что было бы недостойно его назначенія и не соотвѣтствовало бы его цѣли—служить удовлетворенію высшихъ религіозно-нравственныхъ потребностей человѣческаго духа. Таковы, напримѣръ, противорѣчія основнымъ правиламъ доброй нравственности,

внутреннія логическія противорѣчія между различными положеніями, содержащимися въ какомъ нибудь ученіи, и т. под. Значеніе подобныхъ признаковъ весьма важно, но только въ извѣстномъ отношеніи. Именно они имѣютъ полное и рѣшительное значеніе для разоблаченія ложныхъ откровеній въ отличіе отъ истиннаго. Коль скоро въ извѣстномъ ученіи, выдаваемомъ за откровенное, содержатся явныя противорѣчія самому себѣ и элементарнымъ нравственнымъ требованіямъ, то не можетъ быть никакого сомнѣнія, что такое ученіе не есть истинное откровеніе. Если въ немъ содержатся наприм. правила, внушающія чувства мстительности, вражды, ненависти,—правила, узаконяющія эгоизмъ, не отличающія добра отъ зла и т. под., то тѣмъ самымъ оно даетъ совершенно достаточное основаніе для отнесенія его къ категоріи ложныхъ откровеній, потому что такія правила несогласимы съ основными свойствами Виновника истиннаго откровенія, съ благостью и премудростію Божіею. Но съ другой стороны одно отсутствіе въ извѣстномъ ученіи такихъ капитальныхъ недостатковъ, какъ вышеозначенные, еще не можетъ служить достаточнымъ ручательствомъ за его божественное происхожденіе, въ виду того, что подобные недостатки могутъ быть устраняемы изъ области ученій и съ помощію однѣхъ естественныхъ человѣческихъ способностей. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что такъ называемые *отрицательные* внутренніе признаки откровенія, давая достаточныя основанія для отрицанія притязаній ложныхъ ткровеній на значеніе истиннаго откровенія, не даютъ еще такихъ же основаній для признанія откровенія истиннымъ.

Положительные внутренніе признаки откровенія имѣютъ въ этомъ отношеніи болѣе рѣшительное значеніе. Они указываютъ на тѣ положительныя свойства откровеннаго ученія, которыя обнаруживаютъ несравнимое превосходство его предъ всѣми естественными произведеніями человѣческаго ума. Сюда относятся: безусловная истина, чистота и святость откровеннаго ученія, полное удовлетвореніе чрезъ него религіозно-нравственныхъ нуждъ человѣчества и безпримѣрно благотворное вліяніе его на всю вообще духовную жизнь человѣчества. На эти признаки истиннаго откровенія находятся указанія въ твореніяхъ самыхъ древнихъ христіанскихъ писателей. Тертулліанъ указываетъ на необычайныя нравственно благотворныя дѣйствія христіанскаго ученія, какъ на доказатель-

ство его божественности[1]). Климентъ Александрійскій указываетъ на истинное просвѣщеніе, распространенное чрезъ христіанство во всемъ мірѣ, какъ на признакъ его божественнаго происхожденія[2]). Особенно подробное раскрытіе внутреннихъ признаковъ божественности христіанства, заимствованныхъ изъ его внутренняго существа, изъ его духа, силы и жизни, находится въ твореніяхъ блаж. Августина[3]). Въ средѣ отличительныхъ внутреннихъ признаковъ истиннаго откровенія особенно важное значеніе для удостовѣренія въ его истинности имѣетъ сообщеніе чрезъ него какихъ нибудь существенно новыхъ религіозныхъ истинъ, обусловившихъ высшее религіозно-нравственное развитіе человѣчества и дотого неизвѣстныхъ людямъ. Открытіе новыхъ истинъ и установленіе новыхъ началъ для религіозно-нравственнаго развитія человѣчества необходимо предполагается самымъ понятіемъ откровенія. Ученіе не сообщающее ничего новаго, повторяющее только старое, уже прежде извѣстное изъ началъ естественнаго разума, не можетъ быть признано за истинное откровеніе. Истинное откровеніе должно возвѣщать истины, до которыхъ человѣчество не могло дойти путемъ естественнаго познанія и обновлять въ сознаніи человѣчества истины, забытыя имъ или искаженныя человѣческимъ суемудріемъ. Оно должно вносить новый духъ, новый высшій порядокъ въ религіозно-нравственныя отношенія людей и существенно способствовать духовному возрожденію и обновленію человѣческаго рода. На возрожденіе къ новой жизни, какъ на признакъ истиннаго откровенія, указываетъ св. апостолъ Павелъ, говоря: „кто во Христѣ, тотъ новая тварь; древнее прошло, теперь все новое“ (2 Кор. V, 17). Самъ Божественный Установитель Новаго Завѣта указываетъ на возвѣщенную имъ *новую* всеобъемлющую религіозно-нравственную истину: „Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга“. Но одной новизны недостаточно для того, чтобы она могла быть принята за признакъ сверхъестественнаго откровенія. Богооткровенной истинѣ необходимо должно быть присуще непреходящее—вѣчное значеніе. Истина откровенія никогда не можетъ устарѣть подобно человѣческимъ новымъ ученіямъ и нововведеніямъ. Она должна

---

[1]) „Апологія„ 21

[2]) „Увѣщаніе язычникамъ“ гл. 2—11.

[3]) „De civitate Dei“, „De ver. Relig“. и др.

обладать двумя свойствами въ ихъ нераздѣльности: быть вѣчно новою и никогда не устарѣвать. Составляя неизсякаемый источникъ для постояннаго духовнаго обновленія человѣка, для обогащенія и расширенія сферы высшаго человѣческаго познанія, она въ то же время вѣчно пребываетъ неизмѣнною въ своей основѣ и никогда не можетъ утратить своего глубокаго жизненнаго значенія, не смотря на самыя разнообразныя перемѣны въ жизни человѣчества, на его развитіе и усовершенствованіе во всевозможныхъ отношеніяхъ. Всѣ истины откровенія сами въ себѣ суть вѣчныя истины, только разновременно открываемыя людямъ, соотвѣтственно ихъ религіознымъ нуждамъ и потребностямъ. Въ этомъ лишь послѣднемъ смыслѣ онѣ являются, какъ новыя истины. На вѣчное и непреходящее значеніе откровенныхъ истинъ находятся также указанія въ Св. Писаніи. „Истина Господня пребываетъ во вѣкъ". „Небо и земля прейдутъ, но слова Мои не прейдутъ" (Матѳ. XXIV, 35). „Мы проповѣдуемъ мудрость,— но мудрость не вѣка сего и не властей вѣка сего *преходящихъ*" (1 Коринѳ. II, 6).

Къ числу необходимыхъ внутреннихъ признаковъ истинно-божественнаго откровенія относится наконецъ сообщеніе чрезъ него тайнъ, отъ вѣка сокровенныхъ и недоступныхъ для открытія посредствомъ какихъ бы то ни было естественныхъ способовъ человѣческаго изслѣдованія и изысканія. Этотъ признакъ долженъ быть названъ самымъ очевиднымъ и рѣшительнымъ въ кругу внутреннихъ признаковъ истиннаго откровенія. Ниодинъ изъ другихъ признаковъ, взятый въ отдѣльности, не можетъ съ такою наглядностью удостовѣрить въ истинной дѣйствительности откровенія, какъ открытіе чрезъ него упомянутыхъ тайнъ. Онѣ не могли быть плодомъ человѣческой мысли, потому что человѣкъ не могъ открыть и сообщить другимъ то, чего онъ не въ состояніи самъ постигнуть. А таковы тайны сокровенной премудрости Божіей (1 Коринѳ. II, 11, 16). Естественная религіозная система, обязанная своимъ происхожденіемъ людямъ, не можетъ сообщать никакихъ тайнъ въ строгомъ смыслѣ этого слова. Какъ произведеніе естественнаго человѣческаго разума, всякая естественная религія предлагаетъ только истины, достижимыя путемъ естественнаго богопознанія, и не сообщаетъ ничего безусловно недостижимаго для человѣческаго разума. Этимъ самымъ она и обнаруживаетъ свое естественное происхожденіе.

Въ противоположность этому сверхъестественное откровеніе должно озарять и просвѣтлять область нашего естественнаго богопознанія чрезъ сообщеніе высшихъ и глубочайшихъ тайнъ истиннаго боговѣдѣнія. Когда Самъ Богъ открываетъ о Себѣ, о своей внутренней жизни, о своихъ предвѣчныхъ планахъ относительно судебъ міра и человѣка: то предъ умомъ человѣческимъ необходимо долженъ открываться цѣлый рядъ истинъ, которыя превышаютъ всякій человѣческій разумъ. Иначе, что это было бы за сверхъестественное откровеніе, еслибъ оно предлагало лишь то, до познанія чего можетъ дойти и естественный человѣческій разумъ? Истина божественнаго откровенія свидѣтельствуется главнымъ образомъ тѣмъ, что оно возвѣщаетъ намъ „тайную сокровенную премудрость Божію“, которой по словамъ апостола Павла „никто изъ властей вѣка сего не позналъ“, открываетъ „глубины Божіи“, въ которыя никто не можетъ проникнуть и которыя никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія (2 Кор. II, 8—11). Поэтому отцы церкви указывали съ особенною настойчивостію противникамъ христіанства на великія тайны христіанской вѣры (на тайну св. Троицы, воплощенія, будущаго воскресенія мертвыхъ), какъ на внутреннія доказательства божественности христіанскаго ученія и старались показать глубокое значеніе этихъ таинъ. Св. Аѳанасій Александрійскій въ „Словѣ о воплощеніи“ доказываетъ истинность и божественность христіанства изъ таинства воплощенія Слова, какъ изъ главнаго средоточія и важнѣйшаго отличія и преимущества христіанскаго откровенія предъ всѣми человѣческими ученіями. Подобное значеніе усвояли тайнѣ св. Троицы Оригенъ [1]) св. Григорій Нисскій [2]) и блаженный Августинъ [3]) Христіанское ученіе о воскресеніи не было обойдено ниоднимъ изъ древнихъ христіанскихъ апологетовъ въ числѣ доказательствъ величія и важности христіанства. Но особенно подробно въ апологетическомъ направленіи это ученіе раскрывается въ твореніяхъ: Аѳинагора „О воскресеніи мертвыхъ“ и Тертулліана „О воскресеніи плоти“.

Лютеранскіе богословы временъ Реформаціи и позднѣйшіе (Гергардъ, Квенштедтъ и др.) старались возвести на степень самаго главнаго, а иногда даже единственнаго, признака

---

[1]) „Противъ Цельса“ V, 4; VIII, 14, [2]) „De Deo“ [3]) „De Trinitate“, особенно IX и X гл..

(unicum argumentum) для нашего удостовѣренія въ дѣйствительности божественнаго откровенія такъ называемое „внутреннее свидѣтельство Св. Духа“ (testimonium Spiritus Sancti), непосредственно убѣждающее каждаго въ сверхъестественномъ характерѣ истиннаго откровенія. Но эта теорія не имѣетъ для себя достаточнаго основанія въ тѣхъ мѣстахъ Св. Писанія, которыя обыкновенно приводятся въ оправданіе ея. Говоря о свидѣтельствѣ Духа (1 Іоан. V, 6) и о непосредственномъ дѣйствіи слова Божія въ вѣрующихъ (1 Ѳессал. II, 3), Св. Писаніе однакоже не говоритъ, что это есть единственный и для каждаго одинаково доступный способъ удостовѣренія въ истинности божественнаго откровенія. Сверхъестественное благодатное озареніе чрезъ Св. Духа сообщается не каждому, а лишь избраннымъ органамъ; поэтому оно не можетъ имѣть значенія общаго и для всѣхъ доступнаго признака откровенія. Сами апостолы не приводили его поэтому въ качествѣ единственнаго доказательства истинности своего ученія. „Мы слышали“, говоритъ св. апостолъ Петръ о божественномъ величіи Христа (2-е посл. I, 17—20), „гласъ сшедшій съ неба (сей есть Сынъ Мой возлюбленный), будучи съ Нимъ на горѣ. И при томъ мы имѣемъ вѣрнѣйшее пророческое слово; и вы хорошо дѣлаете, что обращаетесь къ нему, какъ къ свѣтильнику“. Протестантское ученіе относительно значенія внутренняго свидѣтельства Духа Святаго въ дѣлѣ удостовѣренія въ истинности откровенія послѣдовательно привело къ крайности, въ которую впали квакеры, иллюминаты и другіе мистики новаго времени. Если чрезъ внутреннее, непосредственно осязательное для каждаго, свидѣтельство Св. Духа познается божественность внѣшняго откровенія, тогда уже не внѣшнее, а внутреннее откровеніе получаетъ главное значеніе, какъ критерій всякой сверхъестественной истины.' А это прямо ведетъ къ ученію иллюминатовъ о „внутреннемъ свѣтѣ“, предъ которымъ отступаетъ на задній планъ внѣшнее откровеніе. По этому ученію внутренній свѣтъ, озаряющій каждаго, есть единственный и самый достовѣрный свидѣтель божественной истины. Но, спрашивается, кто свидѣтельствуетъ о божественности самаго этого свидѣтеля? Если только онъ самъ, то слѣдовательно никто, потому что самосвидѣтельство не есть въ подлинномъ смыслѣ свидѣтельство; если же—внутренее чувство человѣка, то оно легко можетъ

обманывать, вводить насъ въ самообольщеніе. Такъ не всегда можно безусловно довѣрять даже такимъ чувствамъ, какъ чувство или ощущеніе собственнаго здоровья, иногда, какъ показываетъ опытъ, обманывающее людей: тѣмъ болѣе нельзя оказать безусловнаго довѣрія субъективному чувству въ томъ случаѣ, гдѣ требуется объективный критерій, который давалъ бы надежное основаніе для отличенія дѣйствительнаго отъ кажущагося.

Большинство новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ не держится строго старо-лютеранской теоріи о значеніи внутренняго свидѣтельства Св. Духа въ дѣлѣ познанія истиннаго откровенія. Нѣкоторые изъ нихъ прямо доказываютъ ея несостоятельность [1]). Другіе замѣняютъ ее теоріями о непосредственномъ внутреннемъ опытѣ, или особомъ духовномъ чувствѣ, инстинктивно руководящемъ человѣка въ познаніи богооткровенной истины (Твестенъ, Толюкъ и др.). Но подобныя теоріи еще болѣе шатки: онѣ неизбѣжно приводятъ или къ одностороннему субъективизму, или къ раціоналистическому произволу.

Вообще въ ученіи о признакахъ истиннаго откровенія у протестантскихъ богослововъ замѣчается одностороннее предпочтеніе внутреннихъ признаковъ внѣшнимъ. „Послѣднее доказательство истины, говоритъ Лютардъ, есть самодоказательство" [2]). Католическіе богословы напротивъ оказываютъ преимущественное предпочтеніе внѣшнимъ признакамъ. „Доказательство изъ внѣшнихъ признаковъ, говоритъ Геттингеръ, болѣе просто, общезначуще и вполнѣ рѣшительно; доказательство изъ внутреннихъ признаковъ менѣе просто, менѣе объективно и не вполнѣ рѣшительно" [3]). Но ни одни внѣшніе, ни одни внутренніе признаки, а внѣшніе въ соединеніи съ внутренними и внутренніе въ согласіи съ внѣшними могутъ обезпечивать для насъ достовѣрное познаніе какъ въ естественной, такъ и въ сверхъестественной области. Только въ общей своей совокупности, при взаимномъ восполненіи, подтвержденіи и подкрѣпленіи, а не въ отдѣльности, разрозненности и разобщенности, признаки откровенія могутъ

---

[1]) *Voigt* „Fundamental Theologie" стр. 266.
[2]) „Dogmatik" стр. 220.
[3]) „Fundamental Theologie" 1 Th. стр. 195, 196.

имѣть надежное руководящее значеніе при удостовѣреніи въ истинности сверхъестественнаго откровенія.

II. *Внѣшніе* признаки откровенія существенно отличаются отъ внутреннихъ тѣмъ, что они лежатъ внѣ самаго откровенія и заимствуются изъ такихъ обстоятельствъ, которыя хотя находятся въ извѣстномъ отношеніи къ откровенію, но имѣютъ только внѣшнюю связь съ нимъ. Сюда относятся главнымъ образомъ сверхъестественные факты, которыми сопровождается и свидѣтельствуется истинное божественное откровеніе. Что касается такъ называемыхъ естественныхъ внѣшнихъ признаковъ откровенія, заимствуемыхъ отъ характера лицъ, выдающихъ себя за провозвѣстниковъ откровенія, и отъ способа распространенія ихъ ученія, то эти признаки по своему значенію соотвѣтствуютъ отрицательнымъ внутреннимъ признакамъ. Какъ *естественные*, они уже потому самому не могутъ служить рѣшительными и несомнѣнными признаками *сверхъестественнаго* откровенія. Ихъ главное назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы предохранять насъ отъ принятія какого нибудь мнимаго откровенія за истинное, и только съ этой отрицательной стороны они имѣютъ вполнѣ рѣшительное значеніе. Если въ характерѣ лицъ, выдающихъ себя за органы откровенія, усматриваются очевидныя несоотвѣтствія съ свойствами истинныхъ посланниковъ Божіихъ,—замѣчаются, напримѣръ, явные признаки своекорыстія въ дѣлѣ распространенія ихъ ученія или лукавства, не пренебрегающаго для достиженія своихъ чисто личныхъ корыстныхъ цѣлей никакими средствами, не исключая и намѣреннаго обмана: то однихъ этихъ признаковъ достаточно для обнаруженія мнимо сверхъестественнаго происхожденія ученія такихъ лицъ. „Отъ плодовъ ихъ познаете ихъ“. Тоже самое нужно сказать о тѣхъ случаяхъ, когда въ умственномъ направленіи лицъ, выдающихъ свое ученіе за откровеніе, замѣчаются такіе существенные недостатки, какъ наприм. излишнее легковѣріе, склонность къ самообольщенію, чрезмѣрное преобладаніе фантазіи надъ прочими духовными силами, особенно же—очевидные признаки болѣзненнаго состоянія ума, обманъ чувствъ, принятіе ложныхъ видѣній за дѣйствительныя и т. под. Разоблаченію мнимо-откровенныхъ ученій много также можетъ способствовать изслѣдованіе относительно способовъ ихъ распро-

страненія, если, по достовѣрно дознаннымъ даннымъ, въ числѣ этихъ способовъ окажутся: внѣшнее принужденіе посредствомъ огня и меча, или подкупъ, или льстивое приспособленіе къ человѣческимъ страстямъ и порокамъ и т. под. По всѣмъ означеннымъ признакамъ легко узнать наприм. въ Магометѣ лжепророка, а въ его ученіи—ложное откровеніе. Но съ безошибочностію узнать истинное откровеніе нельзя изъ однихъ личныхъ свойствъ и качествъ его проповѣдниковъ, а также и изъ способа распространенія ихъ ученія. Возвышенныя и безукоризненныя качества ума и сердца проповѣдника извѣстнаго ученія безспорно гораздо больше могутъ располагать насъ къ довѣрію и къ признанію въ его лицѣ истиннаго посланника Божія, чѣмъ качества противоположнаго характера. Но и самыя наилучшія личныя свойства проповѣдника не заключаютъ еще въ себѣ вполнѣ достаточнаго ручательства за сверхъестественное происхожденіе его ученія, если, кромѣ его личной увѣренности въ такомъ именно происхожденіи своего ученія, мы не имѣемъ другихъ основаній для удостовѣренія въ богооткровенномъ достоинствѣ его ученія. Умъ человѣческій самъ по себѣ, на всѣхъ ступеняхъ его развитія, не исключая самой высшей, не изъятъ отъ возможности ошибаться даже при самомъ честномъ и добросовѣстномъ стремленіи къ истинѣ и при самой искренней любви къ ней. Поэтому на одномъ довѣріи и уваженіи къ умственнымъ и нравственнымъ качествамъ проповѣдника нельзя остановиться, какъ на вполнѣ твердомъ и прочномъ основаніи, при опредѣленіи истиннаго откровенія. Тоже слѣдуетъ сказать и относительно способовъ распространенія извѣстнаго ученія. Если они не выходятъ изъ ряда естественныхъ способовъ, то, хотя бы они принадлежали къ числу наилучшихъ, наиболѣе гуманныхъ, наиболѣе соотвѣтствующихъ духу кротости, истинной свободы и вѣротерпимости,—они при всемъ томъ не могутъ вести насъ дальше признанія одной возможности, что ученіе, распространенное такими способами, можетъ быть имѣетъ божественное происхожденіе. Сверхъестественное откровеніе необходимо должно имѣть сверхъестественные признаки своего истинно-сверхъестественнаго происхожденія. Въ отличіе отъ всѣхъ другихъ признаковъ, эти послѣдніе признаки могутъ быть названы „специфическими" признаками *сверхъестественнаго* откровенія.

Сверхъестественный характеръ откровенія въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть доказанъ при отсутствіи сверхъестественныхъ признаковъ. Поэтому, если имѣть въ виду сравнительную силу убѣдительности разнообразныхъ признаковъ откровенія [1]), нельзя не признать наиболѣе рѣшительнаго значенія за сверхъестественными знаменіями откровенія. Самъ Іисусъ Христосъ указывалъ на свои чудеса, какъ на самые поразительные и наглядные признаки божественности Его личности и Его ученія. „Если не вѣрите Мнѣ, то вѣрьте дѣламъ Моимъ“ (Іоан. V, 15).

О чудесахъ и пророчествахъ, какъ признакахъ истиннаго Откровенія.

Къ сверхъестественнымъ признакамъ откровенія принадлежатъ *чудеса*, какъ видимыя явленія божественнаго всемогущества въ свидѣтельство истины откровенія, и *пророчества*, какъ

---

[1]) *Фихте* въ своемъ сочиненіи «Versuch einer Kritik aller Offenbarung» (2 Auflag 1793) довольно подробно говоритъ „о признакахъ (Kriterien) божественности откровенія по его формѣ“, при чемъ между прочимъ утверждаетъ, что «всякое откровеніе, которое возвѣщается, утверждается и распространяется не чрезъ нравственныя средства, навѣрно не отъ Бога» (стр. 159). Затѣмъ слѣдуетъ у него разсужденіе о признакахъ божественности откровенія въ виду его возможнаго содержанія, гдѣ онъ напримѣръ говоритъ, что «ученія, почерпнутыя изъ однихъ сверхъестественныхъ источниковъ, не могутъ противодѣйствовать ни расширенію нашего теоретическаго познанія о сверхчувственномъ, ни ближайшему опредѣленію нашихъ нравственныхъ обязанностей (стр. 165). Изъ разсужденія Фихте заслуживаютъ вниманія также слѣдующія его положенія: „такъ какъ сверхчувственное для того, чтобы сдѣлаться намъ понятнымъ, должно войти въ категорію нашего мышленія, то при этомъ оно должно потерять свой характеръ“ (стр. 162). Практическій разумъ, точно такъ какъ онъ говоритъ къ намъ, говоритъ ко всѣмъ разумнымъ существамъ и къ самому Богу; онъ не можетъ такимъ образомъ дать ни другаго принципа правильности, ни такихъ предписаній для особыхъ случаевъ, которыя основывались бы на другомъ принципѣ (стр. 172): откровеніе можетъ дать намъ нравственный законъ (173), но только одно то откровеніе можетъ быть отъ Бога, которое даетъ принципъ морали согласный съ принципомъ практическаго разума и предлагаетъ такія нравственныя правила, которыя могутъ быть выведены изъ практическаго разума (стр. 177). Далѣе слѣдуетъ разсужденіе «о признакахъ откровенія въ виду возможнаго изложенія его содержанія» (стр. 186). Здѣсь между прочимъ Фихте говоритъ, что „только такое откровеніе можетъ имѣть божественное происхожденіе, которое антропоморфическимъ представленіямъ о Богѣ придаетъ не объективное, а только субъективное значеніе“ (стр. 195).

ясныя доказательства божественнаго всевѣдѣнія, слѣды которагo обнаруживаются въ ученіи откровенія о тайнахъ будущаго, недовѣдомаго для естественнаго человѣческаго познанія.

I.

Важное значеніе чуда для убѣжденія въ истинѣ и достовѣрности Божественнаго откровенія явствуетъ: а) изъ самаго понятія чуда, какъ дѣйствія, могущаго произойти только отъ одного Бога; б) изъ понятія о божественной премудрости, съ которой несовмѣстимо употребленіе чудесной силы для подтвержденія заблужденія; наконецъ в) изъ общечеловѣческаго сознанія, которое въ чудѣ признаетъ сверхъестественное знаменіе во свидѣтельство истины.

Въ чудѣ, какъ самомъ очевидномъ и доступномъ доказательствѣ, Іисусъ Христосъ прежде всего искалъ свидѣтельства божественности Своего посланничества (Матѳ. XI. 4, 5; XII, 28; Іоан, V. 36; X, 25, 38; XI, 42 и т. д.); въ немъ также искали опоры для себя и для своей проповѣди и св. апостолы (2 Кор. XII, 11, 12; 1 Кор. IX, 1; Галат. I, 15—17; III, 1—5; Дѣян. XI, 17 и др.). Апостолъ Павелъ говоритъ: „Ибо не осмѣлюсь сказать что нибудь такое, чего не совершилъ Христосъ чрезъ меня, въ покореніи язычниковъ вѣрѣ словомъ и дѣломъ, силою *знаменій и чудесъ*, силою Духа Божія, такъ что благовѣствованіе Христово распространено мною отъ Іерусалима и окрестности до Иллирика“ (Рим. XV, 18). „Ибо у меня ни въ чемъ нѣтъ недостатка противъ высшихъ апостоловъ, хотя я и ничто. Признаки апостольства оказались предъ вами всякимъ терпѣніемъ, *знаменіями, чудесами и силами*“ (2 Кор XII, 12.). Что же такое чудо?

Для точнѣйшаго опредѣленія чуда приведемъ главнѣйшія наименованія, которыми оно обозначается въ Св. Писаніи. Чудеса называются въ Св. Писаніи иногда *силами* „δυναμεις“ для означенія несомнѣннаго обнаруженія въ нихъ высшихъ божественныхъ силъ, божественнаго могущества (Псал. 144, 4): „Родъ роду будетъ восхвалять дѣла (δυναμεις) Твои и возвѣщать о могуществѣ Твоемъ“ (Ср. Матѳ. XIV, 2. Марк. V. 30: „Іисусъ разумѣ въ себѣ *силу* изшедшую отъ Него“—при исцѣленіи кровоточивой жены); иногда—*дивными дѣлами* „Τέρατα

θαυμάσια," какъ явленія поразительныя, чрезвычайныя, невольно возбуждающія наше удивленіе и изумленіе (Псал. 138, 14: „Дивна дѣла Твоя Господи", ср. Псал. 117, 23: „Это отъ Господа, и есть *дивно* въ очахъ нашихъ");—иногда наконецъ—*знаменіями* „σημεῖα", какъ факты многовыразительные, полные значенія для уразумѣнія сверхъестественной божественной силы и помощи, являемой въ нихъ. Этотъ троякій способъ наименованія чуда, употребляемый въ разныхъ мѣстахъ Св. Писанія для означенія разныхъ сторонъ чуда, совмѣщается въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Св. Писанія (напр. Дѣян. II, 22; 2 Кор. XIV, 2 и Евр. II, 3, 4: „Какъ мы избѣжимъ [наказанія], вознерадѣвъ о толикомъ спасеніи, которое, бывъ сначала проповѣдано Господомъ, въ насъ утвердилось слышавшими отъ Него, при засвидѣтельствованіи отъ Бога знаменіями, и чудесами, и различными силами"). Изъ этихъ различныхъ названій чуда видно, что оно можетъ быть разсматриваемо съ трехъ сторонъ: со стороны онтологической, психологической и телеологической. Какъ явленіе *онтологическое*, оно есть видимое обнаруженіе сверхъестественной силы божественнаго всемогущества въ фактахъ, доступныхъ для наблюденія; какъ явленіе, производящее на насъ извѣстное *психическое* впечатлѣніе, оно есть явленіе поразительное, приводящее насъ въ изумленіе своею чрезвычайностію и необычайностію; наконецъ какъ явленіе *телеологическое*, имѣющее извѣстную цѣль, оно принадлежитъ къ нравственно-телеологическимъ феноменамъ, имѣющимъ нравственную цѣль—служить для людей знаменіемъ божественнаго могущества и утверждать ихъ вѣру въ Бога. Всѣ эти три признака составляютъ существенные и необходимые признаки всякаго истиннаго чуда. Къ специфическимъ признакамъ чуда, понимаемаго въ тѣсномъ смыслѣ, въ отличіе отъ сверхъестественнаго вообще, относятся видимость или, говоря общее, доступность для внѣшнихъ чувствъ и поразительность. Оба эти признака не составляютъ необходимыхъ признаковъ въ понятіи сверхъестественнаго вообще. Сверхъестественныя явленія, т. е. явленія производимыя вышеестественною причиною, всѣ выходятъ изъ ряда естественныхъ явленій, но не всѣ необходимо предполагаютъ собою видимость и внѣшнюю поразительность. Таковы сверхъестественныя благодатныя дѣйствія, сообщаемыя чрезъ таинства, наприм. пресуществленіе въ таинствѣ евхаристіи. Между тѣмъ чудо, по-

нимаемое въ специфическомъ смыслѣ, какъ очевидный знакъ сверхъестественнаго божественнаго всемогущества и какъ наглядный признакъ божественнаго происхожденія подтверждаемой имъ истины богооткровеннаго ученія, необходимо, по самому своему понятію и назначенію, должно соединять въ себѣ свойства очевиднаго и поразительнаго внѣшняго факта, и только при обоихъ этихъ признакахъ можетъ имѣть доказательное значеніе въ пользу подтверждаемой имъ истины. Въ виду всего вышесказаннаго точное опредѣленіе чуда будетъ слѣдующее: чудо есть внѣшнее поразительное явленіе, имѣющее истинную причину свою внѣ естественныхъ силъ и законовъ природы— въ сверхъестественномъ дѣйствіи божественнаго всемогущества, и по своей цѣли, въ отношеніи къ людямъ, способствующее достиженію ихъ религіозно-нравственныхъ интересовъ. Иногда, но не въ строго точномъ смыслѣ, чудомъ называется всякое вообще поразительное явленіе, причина котораго намъ неизвѣстна и потому возбуждаетъ въ насъ удивленіе. Таковы напр. нѣкоторыя поразительныя явленія природы. Но такія явленія не суть чудеса въ собственномъ смыслѣ, потому что они производятся естественными, только для насъ неизвѣстными, причинами. Къ этой же категоріи должны быть отнесены и поразительныя явленія изъ области спиритическихъ феноменовъ, если конечно вѣрить въ ихъ реальность. Даже при томъ предположеніи, что спиритическія явленія (столоверченіе разнаго рода, постукиванія, поднятіе тяжелыхъ тѣлъ на воздухъ безъ видимой причины и т. под.) производятся духами, подобныя явленія все же нельзя еще считать въ строгомъ смыслѣ чудесными. Дѣйствія спиритическихъ духовъ, до извѣстной степени матеріализованныхъ—какъ учитъ спиритизмъ, можно во многихъ отношеніяхъ подвести даже подъ дѣйствія физическихъ силъ. Но если и допустить, что эти дѣйствія принадлежатъ какимъ-то особымъ существамъ сверхъестественнаго міра, и тогда чудесность этихъ дѣйствій еще нужно доказать. Сверхъчувственное, какъ разъяснено было нами выше, не есть еще сверхъестественное. Духи сами по себѣ, какъ существа сотворенныя, ограниченныя и конечныя, принадлежатъ хотя къ вышечувственному—не физическому, однакоже къ естественному, а не сверхъестественному порядку бытія, и сами по себѣ своею собственною силою и властію не могутъ производить ничего

истинно сверхъестественнаго. Таковъ взглядъ Св. Писанія на духовъ. Относительно вчастности злыхъ духовъ Св. Писаніе учитъ, что собственною силою они могутъ совершать лишь ложныя знаменія и чудеса, соединенныя со всякимъ неправеднымъ обольщеніемъ (2 Θесеал. III, 9, 10). И добрые духи представляются въ Св. Писаніи, подобно тому какъ посланники Божіи изъ людей, только исполнителями воли Божіей, которые отъ Бога получали сверхъестественную силу въ тѣхъ случаяхъ, когда чрезъ ихъ посредство совершались какія либо чудеса: „творяй ангелы своя слуги". Собственнымъ могуществомъ можетъ совершать чудеса только одинъ всемогущій Богъ (Псал. 135, 4: „хвалите Господа, Который *одинъ* творитъ чудеса великія"). Всякое истинное чудо источную и первоначальную причину свою имѣетъ въ Богѣ, хотя не всякое чудо совершается непосредственно самимъ Богомъ.

Къ вопросу о возможности чуда нѣтъ надобности возвращаться послѣ сказаннаго раньше о возможности сверхъестественнаго вообще и вчастности о возможности сверхъестественнаго откровенія, такъ какъ чудо составляетъ лишь одинъ изъ частныхъ видовъ сверхъестественнаго. Въ виду того, что скептицизмъ отвергаетъ не только возможность чуда, но и возможность констатировать чудесный фактъ посредствомъ несомнѣнно достовѣрныхъ свидѣтельствъ и возможность отличить истинное чудо отъ мнимаго, требуется показать достовѣрность свидѣтельскихъ показаній о чудесахъ и познаваемость чуда для отличенія его отъ ложныхъ чудесъ или фокусовъ. Вопросъ о достовѣрности чудесъ въ сущности сводится къ вопросу о достовѣрности свидѣтельствъ касательно дѣйствительности ихъ. Съ скептической стороны вопросъ этотъ съ наибольшею тщательностію подвергнутъ критическому изслѣдованію Юмомъ—въ его трактатѣ о чудесахъ. Изслѣдуя этотъ предметъ съ философской точки зрѣнія, Юмъ старался выставить общее основаніе, которое опредѣляло бы отношеніе между свидѣтельствами о чудесахъ и ихъ доказательнымъ значеніемъ и въ одно и тоже время подрывало бы вѣроятность какъ чудесъ, такъ и свидѣтельствъ о ихъ подлинности. Его аргументація состоитъ въ слѣдующемъ. „Доказательства достовѣрности чудесъ опираются на свидѣтельства,—не на непосредственное наблюденіе нашихъ собственныхъ чувствъ, а на показанія свидѣтелей, заимствуе-

мыя притомъ не изъ первыхъ рукъ, а изъ книгъ и преданій. Основаніемъ для довѣрія къ свидѣтельству служитъ для насъ опытъ, убѣждающій насъ въ томъ, что при извѣстныхъ условіяхъ свидѣтельство по большей части заслуживаетъ довѣрія. Опытъ же учитъ, что даже при самыхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ свидѣтельство часто бываетъ намѣренно или ненамѣренно ложно. Если поэтому фактъ, относительно котораго сообщаетъ свидѣтельство, такого рода, что его совершеніе больше противорѣчило бы опыту, нежели появленіе ложнаго свидѣтельства, то мы не можемъ вѣрить въ дѣйствительность этого факта. Это правило соблюдаютъ всѣ осмотрительные люди во всѣхъ обстоятельствахъ жизни. Тѣ, которые не дѣлаютъ этого, страдаютъ легковѣріемъ. Но, продолжаетъ Юмъ, чудеса противорѣчатъ всеобщему и единогласному опыту, потому что еслибы они не противорѣчили опыту, то они не были бы чудесами. Основаніемъ, почему извѣстное явленіе разсматривается какъ чудо, служитъ именно то обстоятельство, что это явленіе нарушаетъ обычный порядокъ природы, т. е.—въ другихъ случаяхъ неизмѣнное и ненарушимое однообразіе въ послѣдовательномъ рядѣ естественныхъ явленій. Существуетъ такимъ образомъ самое сильное основаніе не вѣрить въ чудеса и въ свидѣтельскія показанія относительно ихъ реальности, — такое сильное, какое только можетъ дать намъ въ руки опытъ для того, чтобы не вѣрить чему нибудь. Опытъ удостовѣряетъ насъ, что обманъ или заблужденіе свидѣтелей, даже при ихъ доброй славѣ,—довольно обычное явленіе и заключается въ предѣлахъ полной возможности. Съ другой стороны опытъ самымъ рѣшительнымъ образомъ говоритъ противъ дѣйствительности чудесъ и вынуждаетъ насъ отдать предпочтеніе тому предположенію, что всякое свидѣтельство о какомъ бы то ни было чудѣ есть плодъ или недоразумѣнія или намѣренной лжи". Не излишне замѣтить, что способъ разсужденія Юма о чудесахъ и о достоинствѣ свидѣтельствъ въ пользу ихъ достовѣрности былъ еще прежде употребленъ Локкомъ, который подобно Юму въ своемъ трактатѣ „о разумѣ и вѣрѣ" утверждалъ, что „люди не должны вѣрить ни въ какое положеніе, свидѣтельствующее о чудѣ, какъ въ нѣчто противорѣчащее опыту, что скорѣе всѣ свидѣтельства въ пользу чудесъ ложны, чѣмъ что когда либо могли измѣниться законы природы". Но эта аргументація англійскихъ философовъ имѣетъ оче-

видныя слабыя стороны. Тотъ самый опытъ, на который ссылаются Юмъ и Локкъ [1]) въ доказательство невѣроятности свидѣтельствъ о чудесахъ, показываетъ, что на него нельзя ссылаться, какъ на рѣшительное доказательство; именно *опытъ* показываетъ, что факты, которые прежде не подтверждались никакимъ опытомъ, часто подтверждались послѣдующимъ опытомъ, какъ несомнѣнно дѣйствительные факты. По принципамъ Юма никакой новый фактъ, противорѣчащій нашему опыту, которымъ мы руководствовались до открытія этого факта, не могъ бы быть удостовѣренъ, какъ дѣйствительный фактъ, такъ какъ свидѣтельства касательно его достовѣрности нужно было бы отвергнуть, какъ имѣющія противъ себя предшествующій опытъ. Тѣми основаніями, которыя выставляетъ Юмъ противъ вѣроятности свидѣтельствъ касательно чудесъ, съ полнымъ правомъ можно воспользоваться для отверженія свидѣтельствъ о какомъ бы то ни было новомъ открытіи, новомъ фактѣ, который противорѣчитъ прежнему опыту. Ни открытіямъ Коперника, ни открытіямъ Галилея никогда не суждено было бы пріобрѣсти всеобщее довѣріе, и за исключеніемъ тѣхъ лицъ, которые собственнымъ опытомъ провѣрили ихъ открытія, ниодинъ человѣкъ не могъ бы вѣрить ихъ показаніямъ и ихъ свидѣтельствамъ въ виду противорѣчія ихъ прежнему всеобщему человѣческому опыту. Другими словами, тѣмъ путемъ, какимъ Юмъ идетъ къ отверженію достовѣрности свидѣтельствъ о чудесахъ, подрывается довѣріе ко всякому вообще свидѣтельству, коль скоро оно не согласуется или расходится даже съ частнымъ опытомъ того или другаго лица и тѣмъ болѣе съ общимъ опытомъ, господствующимъ въ извѣстную эпоху. Но справедливо ли еще и то положеніе въ аргументаціи Юма, что противъ дѣйствительности чудесъ стоитъ единогласный и всеобщій опытъ людей? Факты рѣшительно опровергаютъ и это положеніе въ Юмовой аргументаціи. Во всѣ періоды исторіи напротивъ наибольшая по крайней мѣрѣ часть человѣчества признавала множество чудесъ. Какого нибудь всеобщаго, единогласнаго опыта, которому Юмъ придаетъ такое важное и рѣшительное значеніе при отверженіи имъ доказатель-

[1]) *King-s* Life of Locke т. I, стр. 230—231; см. также главу „О разумѣ и вѣрѣ“ въ „Essay on the Human Understanding“.

ности свидѣтельствъ о чудесахъ, вовсе не существуетъ. Что напр. можетъ быть чуднѣе, какъ поднятіе человѣческаго тѣла на воздухъ безъ всякой видимой причины, и однакоже о немъ мы находимъ многочисленный рядъ свидѣтельствъ едвали не изъ всѣхъ вѣковъ. Подобныя свидѣтельства находятся въ жизнеописаніяхъ многихъ святыхъ, какъ западныхъ такъ и восточныхъ. Мы указываемъ на эти свидѣтельства не въ качествѣ доказательствъ, что подтверждаемыя ими явленія дѣйствительно происходили, но для того, чтобы показать, какъ неосновательна аргументація Юма, который ссылается на никогда не существовавшее „единогласное всеобщее свидѣтельство" противъ чудесъ, когда существуетъ напр. безчисленный рядъ свидѣтельствъ за нихъ. Сумма прямыхъ свидѣтельствъ, основанныхъ на непосредственномъ опытѣ, въ пользу чудесъ во всѣ вѣка была очень велика. Еще до самаго новѣйшаго времени вѣра въ чудеса была почти всеобщею и можно думать, что даже изъ лицъ, которыя въ новѣйшее время отвергаютъ возможность чудесъ, только не многія (если вообще есть такія) вполнѣ убѣждены въ этой невозможности, какъ въ математической аксіомѣ. Доказательствомъ можетъ служить тотъ всеобщій интересъ, который возбуждаетъ въ настоящее время спиритизмъ,—то любопытство, съ которымъ современное общество и литература слѣдятъ за рѣшеніемъ споровъ между защитниками и противниками ученія о сверхъестественномъ. Гдѣ же тотъ единогласный опытъ, на который ссылается Юмъ въ доказательство недѣйствительности чудесъ?

Опыты объясненія чудесъ естественными способами [1]), практиковавшіеся у прежнихъ раціоналистовъ—школы Паулюса и др., часто бывали очень грубы и шли въ рѣшительный разрѣзъ

---

[1]) Различные способы естественнаго объясненія чудесъ у раціоналистовъ (Де-Ветте, Паулюсъ и др.) привели ихъ къ раздѣленію чудесъ на слѣдующіе 5 разрядовъ: 1, чудеса, которыя представляютъ дѣйствительное уклоненіе отъ законовъ природы (напр. Воскресеніе І. Христа); 2, естественныя явленія только по ошибкѣ передавателя, выдаваемыя за чудеса (возмущеніе ангеломъ воды, происходившее якобы вслѣдствіе натуральнаго броженія); 3, не исторія, а дидактическое сказаніе (несчастія Іова, приписываемыя сатанѣ): 4, естественныя явленія и дѣйствія, передаваемыя за таковыя и писателемъ, но перетолковываемыя въ смыслѣ чудесъ (исправленіе негоднаго источника чрезъ положеніе въ него дерева); 5, поэтическое описаніе естественнаго явленія (паденіе Іерихонскихъ стѣнъ предъ оружіемъ израиля по вѣрѣ въ побѣдоносную силу Бога—Защитника).

съ повѣствованіями о чудесахъ. Для того напр., чтобы объяснить естественнымъ образомъ долголѣтіе патріарховъ прежніе раціоналисты просто сводили годы ихъ жизни на мѣсяцы, или— для того, чтобы объяснить чудесное исцѣленіе евангельскаго разслабленнаго, просто рѣшали, что онъ вовсе не былъ разслабленнымъ, а только притворялся такимъ изъ нежеланія работать и т. под. Въ настоящее время практикуются въ средѣ раціоналистовъ болѣе утонченные способы естественнаго объясненія чудесъ, при чомъ больше чѣмъ въ прежнее время щадится фактическая сторона въ повѣствованіяхъ о нихъ. За всѣмъ тѣмъ и при этихъ способахъ допускаются такія натяжки, что всякій безпристрастный и здравомыслящій человѣкъ охотнѣе откажется отъ всякаго объясненія чудесъ, чѣмъ согласится съ такими произвольными объясненіями ихъ [1]). Въ то время какъ одни изъ современныхъ раціоналистовъ, опираясь на совершеніе нѣкоторыхъ чудотвореній чрезъ прикосновеніе, думаютъ, что Іисусу Христу дарована была дивная магнетическая сила, дававшая ему способность магнетически дѣйствовать на личности, расположенныя къ принятію магнетическаго вліянія; другіе объясняютъ исцѣленіе отъ прикосновенія тѣмъ, что отъ одеждъ Спасителя струилось электричество; третьи прибѣгаютъ преимущественно къ „четвертому измѣренію“, открытіе котораго принадлежитъ Целльнеру, и думаютъ въ немъ найти ключъ къ объясненію евангельскихъ чудесъ. Вотъ какъ напр. пытается объяснить одинъ нѣмецкій теологъ съ помощію гипотезы о четвертомъ измѣреніи пространства чудесное насыщеніе пятью хлѣбами пяти тысячъ человѣкъ. „Если, говоритъ онъ, на спиритическихъ сеансахъ не рѣдко бываетъ, что присутствующимъ на этихъ сеансахъ духи влагаютъ въ руки книги и другіе матеріальные предметы, неизвѣстно откуда взявшіеся, но, какъ съ вѣроятностью предполагаютъ, переданные изъ высшихъ сферъ при посредствѣ „высшаго измѣренія“ пространства, то почему же не предположить, что нѣчто подобное могло имѣть мѣсто и при чудесномъ появленіи хлѣбовъ въ количествѣ, достаточномъ для насыщенія въ одномъ пяти, а въ другомъ случаѣ семи тысячъ человѣкъ. Таинственные хлѣбы народъ, вкушавшій ихъ,

---

[1]) См. *Kreiher*—а „Die mystischen Erscheinungen des Seelenslebens und die biblischen Wunder“ 2 Bd. 1880 г.

справедливо считалъ за хлѣбъ, *сшедшій съ небесъ* (Іоан. VI, 34),—онъ только не зналъ способа, какъ совершилось это чудесное низшествіе, т. е. не зналъ *четвертаго* измѣренія". Первое, что бросается въ глаза при подобныхъ объясненіяхъ чудесъ, касается вопроса, на какихъ основаніяхъ они покоются и достаточно-ли прочны и тверды эти основанія? Такія вещи, какъ „четвертое измѣреніе" пространства, сношенія духовъ и т. под., принадлежатъ къ вопросамъ, относительно которыхъ компетентные люди совсѣмъ не такъ единомысленны, чтобы можно было пользоваться подобными гипотезами для обоснованія на нихъ чего нибудь болѣе или менѣе прочнаго. Читая повѣствованія о чудесныхъ фактахъ, лица, свыкшіяся съ однимъ естественнымъ ходомъ вещей, хотѣли бы найти въ этихъ повѣствованіяхъ указанія, которыя помогли бы имъ понять самый способъ, самый такъ сказать процессъ совершенія чуда. Но этотъ-то способъ, если онъ иногда и упоминается въ повѣствованіи о томъ или другомъ чудѣ, какъ напр. въ евангельскомъ повѣствованіи объ исцѣленіи Спасителемъ слѣпаго посредствомъ бренія, то самаго акта совершенія чуда все таки нисколько не объясняетъ. Нужно имѣть въ виду, что св. писатели, описывая чудеса, главнымъ образомъ старались изобразить величіе и силу чудотворца, а не удовлетворить любопытству читателей, доискивающихся подробностей дѣла. Поэтому они даютъ очень мало данныхъ для рѣшенія такихъ вопросовъ, какъ напр. вопросъ объ отношеніи сверхъестественной силы къ естественнымъ въ чудесномъ актѣ, который больше всего интересуетъ ученую любознательность. Все, что можно сказать по этому вопросу на основаніи библейскихъ повѣствованій о чудесахъ, можетъ быть выражено лишь въ самыхъ общихъ словахъ. Мы никогда не можемъ найти и указать предѣла, гдѣ кончается дѣйствіе сверхъестественной силы и гдѣ начинается дѣйствіе естественныхъ силъ—при совершеніи того или другаго чуда. Обыкновенно совершеніе чуда или чудотвореніе возводится своимъ источникомъ къ Божеству, какъ единственному дѣятелю,—всецѣло приписывается сверхъестественной причинѣ. И дѣйствительно, если имѣть въ виду такія чудеса, какъ наприм. воскрешеніе мертваго или заочное исцѣленіе больнаго, находящагося вдали отъ чудотворца и даже не знающаго о послѣднемъ, мы должны признать, что эти и подобные факты для насъ необъяснимы ничѣмъ инымъ, какъ дѣй-

ствіемъ одной сверхъестественной силы. Тутъ не можетъ быть рѣчи о посредствѣ какой нибудь по крайней мѣрѣ изъ извѣстныхъ намъ естественныхъ силъ, совмѣстно съ которою дѣйствовала сила сверхъестественная. Но можно указать нѣкоторыя по крайней мѣрѣ изъ евангельскихъ чудесъ, при которыхъ долю участія имѣли повидимому естественныя причины и даже въ нѣкоторой степени обусловливали благотворное дѣйствіе сверхъестественной силы. Сюда относятся чудесныя исцѣленія отъ нѣкотораго рода болѣзней. Объ одномъ родѣ страданій самъ Спаситель сказалъ, что одолѣніе ихъ необходимо требуетъ самодѣятельнаго усилія болящихъ, идущаго на встрѣчу чудотворной силѣ,—требуетъ молитвы и поста болящаго: „сей родъ ничѣмъ же можетъ изыти токмо молитвою и постомъ“. Слова эти сказаны Спасителемъ по поводу оказавшагося безсилія учениковъ Его противъ этого рода болѣзни. Въ другихъ случаяхъ въ Св. Писаніи выставляется на видъ сила вѣры, какъ условіе необычайнаго господства духа надъ природою, при чомъ дается понять, что это господство можетъ обнаруживаться и продолжаться до тѣхъ поръ, пока человѣкъ находится въ духѣ сильной, пламенной, восторженной вѣры и всецѣлой богопреданности. Особенно это видно изъ евангельскаго повѣствованія о хожденіи ап. Петра по водамъ, которому Христосъ долженъ былъ протянуть руку помощи, какъ скоро ослабѣла его, въ началѣ сильная и пламенная, вѣра. Иногда и въ описаніи чудесъ, происходившихъ во внѣшней природѣ, у библейскихъ писателей выставляется на видъ совмѣстное дѣйствіе естественныхъ силъ и сверхъестественной. Таково напр. описаніе чудеснаго перехода израильтянъ чрезъ Чермное море въ книгѣ Исходъ. Сначала, говорится здѣсь, явился сильный вѣтеръ, который могъ раздѣлить море и осушить вмѣстѣ съ отливомъ его дно. Явленіе это само по себѣ могло произойти естественнымъ способомъ, по естественнымъ законамъ прилива и отлива морей и рѣкъ. Но по необыкновенному совпаденію его съ тѣмъ именно моментомъ, когда израильскому народу, предназначенному къ осуществленію высшихъ плановъ Провидѣнія, угрожала опасность возвращенія въ египетское рабство или даже поголовнаго истребленія, оно вынуждаетъ признать въ немъ особенное промыслительное дѣйствіе Божіе. Чудесно въ этомъ событіи не столько физическое явленіе морскаго отлива и

прилива, сколько поразительное совпаденіе этого явленія съ избавленіемъ израильскаго народа, каковое совпаденіе не можетъ быть объяснено одной игрой слѣпаго случая, который вообще ничего не объясняетъ, когда отыскивается причина того или другаго явленія. Другой примѣръ подобнаго необычайнаго совпаденія обстоятельствъ представляетъ совпаденіе землетрясенія и распространенія мрака въ моментъ смерти Спасителя. Землетрясеніе и мракъ—явленія совершенно естественныя по роду своему и не представляютъ ничего сверхъестественнаго. Помраченіе солнца и тьма на землѣ—весьма обычные спутники землетрясеній. Гумбольдтъ въ своемъ „Космосѣ" разсказываетъ, что онъ неоднократно наблюдалъ, какъ при сильныхъ землетрясеніяхъ въ атмосферѣ происходятъ измѣненія и густые туманы дѣлаютъ мрачнымъ видъ неба. [1]). Землетрясеніе, бывшее въ часъ смерти Спасителя, можетъ быть сопровождалось подобнымъ же явленіемъ въ атмосферѣ. Но появленіе его въ моментъ именно смерти Спасителя составляетъ знаменіе, которое опять безъ допущенія особеннаго промыслительнаго дѣйствія объяснить трудно [2]).

---

[1]) „Космосъ", 1, 14.

[2]) Главное *отличіе чуда отъ фокуса* состоитъ: а) въ томъ, что относительно истиннаго чуда нѣтъ никакой возможности указать, какимъ образомъ оно совершено, тогда какъ никакой фокусъ не исключаетъ возможности объясненія способа его совершенія. Если относительно извѣстнаго дѣйствія или явленія показано, какъ оно совершено, т. е. какими естественными или искуственными способами и средствами, такое дѣйствіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ уже претендовать на чудесность; б) въ томъ, что чудо неразрывно соединено съ истиннымъ ученіемъ, въ доказательство котораго оно совершается, тогда какъ ложное знаменіе можетъ быть орудіемъ лжи. Въ Св. Писаніи находится прямое предостереженіе отъ увлеченія ложными чудесами безъ провѣрки того ученія, въ доказательство котораго они совершаются. „Еди явится предъ тобою пророкъ и сотворитъ предъ тобою знаменіе и чудо, но скажетъ: пойдемъ послужимъ богамъ инымъ, то не слушай пророка того и не ходи вслѣдъ его" (Втор. XV гл.); в) въ томъ, что истинное чудо всегда имѣетъ нравственно-благотворную цѣль, между тѣмъ фокусъ не имѣетъ этой цѣли. Истиннымъ чудомъ подается высшая помощь человѣку въ дѣлѣ возвышенія его къ своему первоначальному назначенію. Тотъ же самый Дѣятель, которому міръ обязанъ началомъ своего бытія и жизни, дѣйствуетъ въ чудѣ съ цѣлію возвысить человѣка изъ того состоянія, въ которое онъ сталъ къ природѣ вслѣдствіе паденія.

II.

Въ числѣ признаковъ сверхъестественнаго откровенія съ древнихъ временъ вмѣстѣ съ чудесами поставлялись *пророчества*. Такой взглядъ на пророчества высказывался не только въ іудейскомъ и христіанскомъ, но и въ древне-языческомъ мірѣ, хотя въ послѣднемъ не было истиннаго понятія о пророчествѣ. Изъ спеціальнаго сочиненія Цицерона „о пророчествѣ“ [1]) между прочимъ видно, что послѣдователи стоической философіи смотрѣли на пророчества, какъ на необходимыя откровенія боговъ и какъ на ясныя доказательства бытія боговъ. „Невозможно“ (разсуждаетъ въ упомянутомъ сочиненіи Цицерона защитникъ стоическихъ воззрѣній), „чтобы существовали боги и въ то же время не указывали никакими предзнаменованіями на будущее. Но боги существуютъ; слѣдовательно они предуказываютъ будущее. Если же они предуказываютъ будущее посредствомъ какихъ нибудь знаковъ, то они открываютъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ и способы къ познанію этихъ знаковъ; потому что иначе эти знаки остались бы тщетными для насъ. Если же боги открываютъ намъ способы познанія будущаго, то невозможно, чтобы не было никакихъ пророчествъ; слѣдовательно есть пророчества“ [2]). Въ другомъ сочиненіи Цицерона „О природѣ боговъ“ [3]) другой стоикъ Луцилій (Lucilius) въ существованіи пророчествъ видитъ наглядное доказательство бытія боговъ: „если есть истолкователи воли боговъ, то необходимо признать, что есть и боги“ [4]). О важности пророчествъ, какъ признаковъ истиннаго откровенія, особенно много мѣстъ находится у пророка Исаіи; такъ напримѣръ, обличая язычество, пророкъ прямо доказываетъ его несостоятельность изъ отсутствія въ немъ истинныхъ пророчествъ. „Приведите (говоритъ онъ, обращаясь къ язычникамъ) ваши доказательства . . . . Пусть ваши боги представятъ и скажутъ намъ, что произойдетъ, пусть возвѣстятъ что либо прежде, нежели оно произошло, и мы вникнемъ умомъ своимъ и узнаемъ,

---

[1]) «De divinatione». Lib. XXXVIII, c. 83

[2]) „Non igitur sunt dii nec significant futura. Sunt autem dii: significant ergo“ и проч.

[3]) „De natura deoum“; Lib 2, c. 12.

[4]) „Deorum interpretes sunt: deos igitur esse fateamur“. У преосв. Макарія подобный же цитатъ приведенъ изъ Ямвлиха (Введ. стр. 117).

какъ оно кончилось, или пусть предвозвѣстятъ намъ о будущемъ. Скажите, что произойдетъ въ будущемъ и мы будемъ знать, что вы боги... Но вы ничто и дѣло ваше ничтожно". (Ис. XLI, 21—24). „Гдѣ твои мудрецы? пусть они скажутъ тебѣ, пусть узнаютъ, что Господь Саваоѳъ опредѣлилъ о Египтѣ" (XIX, 12).

Въ другихъ мѣстахъ пророкъ Исаія указываетъ на предвѣдѣніе отдаленнаго будущаго, какъ на свойство одного истиннаго Бога. Пророкъ представляетъ Бога говорящимъ такъ: „Вспомните прежде бывшее отъ начала вѣка, ибо я Богъ и нѣтъ инаго Бога и нѣтъ подобнаго Мнѣ. Я возвѣщаю отъ начала, что будетъ въ концѣ, и отъ древнихъ временъ то, что еще не сдѣлалось" (Ис. XLVI, 9, 10). „Я Господь, это—Мое имя и не дамъ славы Моей иному и хвалы Моей истуканамъ. Вотъ предсказанное прежде сбылось и новое Я возвѣщу прежде, нежели оно произойдетъ, Я возвѣщу вамъ" (XLI, 8, 9). Въ Новомъ Завѣтѣ мы находимъ такой же взглядъ на значеніе пророчествъ. Самъ Іисусъ Христосъ указывалъ на свои предсказанія будущаго, какъ на признакъ, по которому ученики Его могли убѣдиться въ Его божественномъ достоинствѣ. Такъ напр. свое предсказаніе о преданіи Его однимъ изъ учениковъ Христосъ сопровождалъ слѣдующими словами: „теперь сказываю вамъ прежде нежели сбылось то, дабы, когда сбудется, вы повѣрили, что это Я" (Іоан. XIII, 19). Равнымъ образомъ, говоря о своемъ отшествіи къ Отцу и будущемъ своемъ пришествіи, І. Христосъ присовокупилъ: „вотъ я сказалъ вамъ о томъ, прежде нежели сбылось, дабы вы повѣрили, когда сбудется" (Іоан. XIV, 29). Какое важное вообще значеніе І. Христосъ приписывалъ пророчествамъ и ихъ исполненію, это видно также изъ неоднократныхъ указаній Его на ветхозавѣтныя пророчества, какъ на доказательства истины Его ученія и божественнаго Его достоинства: „и наченъ отъ Моисея и отъ всѣхъ пророкъ сказаше има отъ всѣхъ писаній, яже о Немъ (Лук. XXIV, 27). По примѣру Христа и апостолы въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ о Мессіи и въ исполненіи этихъ пророчествъ на лицѣ Іисуса Христа видѣли самое сильное доказательство той же истины.

Не трудно понять, почему пророчествамъ всегда усвоялось такое важное значеніе въ числѣ другихъ признаковъ сверхъ-

естественнаго откровенія. Когда пророчество берется и разсматривается, какъ сверхъестественный признакъ откровенія, то подъ нимъ разумѣется не вообще вдохновенное слово, исходившее изъ устъ пророковъ, но частнѣе—чудесное предсказаніе чрезъ нихъ будущаго. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ пророчество, по точному значенію его, есть опредѣленное предвѣдѣніе и предсказаніе будущихъ совершенно случайныхъ событій, которыя ни сами въ себѣ, ни въ своихъ сокровенныхъ причинахъ, не могли быть предусмотрѣны изъ настоящаго и съ несомнѣнною достовѣрностью предсказаны никакимъ ограниченнымъ существомъ, а только по откровенію всевѣдущаго Существа могли быть сообщены кому либо изъ людей. Въ данномъ опредѣленіи пророчества указаны всѣ главнѣйшія черты, по которымъ оно есть явленіе въ строгомъ смыслѣ сверхъестественное. Мы опредѣляемъ пророчество а) какъ *предвѣдѣніе* въ отличіе отъ *предчувствій*, которыя случайно исполняются; мы называемъ б) далѣе пророчествомъ предсказаніе такихъ событій, которыя не могли быть узнаны изъ настоящаго, т. е. предсказаніе такого будущаго, которое имѣетъ свою причину не въ физической необходимости, а—въ свободѣ Божественной или человѣческой; предсказаніе будущаго, которое необходимо происходитъ изъ извѣстной причины и потенціально существуетъ уже вмѣстѣ съ своею причиною въ настоящемъ, не относится къ пророчествамъ. Мы усвояемъ наконецъ в) значеніе пророчества только *опредѣленному* предсказанію будущаго въ противоположность темнымъ, особенно же двусмысленнымъ и неопредѣленнымъ, намекамъ на него. Относительная неясность можетъ быть присуща въ извѣстной степени и истинному пророчеству; это имѣетъ свою причину въ томъ, что въ пророческомъ видѣніи пророку открывается иногда не цѣлостный образъ будущаго, но только отдѣльныя части цѣлаго. Поэтому и говоритъ ап. Павелъ: „отчасти пророчествуемъ“ (1 Кор. XIII, 9). Кромѣ того будущее, которое пророкъ созерцаетъ въ своемъ видѣніи, какъ настоящее, онъ изображаетъ для своихъ современниковъ подъ видомъ образовъ, заимствованныхъ изъ настоящаго и прошедшаго. Отсюда большая часть пророчествъ имѣютъ прикровенный, символическій, таинственный характеръ. Однако же при относительной неясности въ частныхъ и второстепенныхъ вопросахъ никакое истинное пророчество не можетъ быть неопредѣ-

леннымъ и двусмысленнымъ въ главномъ и существенномъ своемъ содержаніи.

Можетъ ли пророчество служить рѣшительнымъ признакомъ сверхъестественнаго откровенія?—Этотъ вопросъ тѣсно связанъ съ вопросомъ, что́ вообще человѣкъ можетъ знать относительно будущаго и какіе вообще есть естественные способы предвѣдѣнія будущаго доступные для человѣка? Если и не раздѣлять того мнѣнія, что будущаго совсѣмъ не дано знать человѣку, что человѣкъ можетъ знать лишь настоящее и отчасти прошедшее,—относительно же будущаго даже самаго ближайшаго къ настоящему ничего не можетъ знать: то во всякомъ случаѣ нельзя не признать, что человѣкъ ничего не можетъ знать относительно случайнаго будущаго,—такого будущаго, которое не зависитъ отъ естественныхъ причинъ и не имѣетъ никакихъ предвѣстниковъ въ настоящемъ. Предвѣдѣніе такого будущаго превышаетъ мѣру человѣческой познавательной силы, выходитъ изъ круга естественнаго человѣческаго вѣдѣнія и заключаетъ въ себѣ ясный признакъ сверхъестественнаго происхожденія. Если напр. предсказанныя пророчествомъ событія въ исторіи человѣчества были предсказаны за цѣлыя сотни и даже тысячелѣтія, прежде чѣмъ они исполнились, и если они совершились дѣйствительно такъ, какъ были предсказаны: то болѣе яснаго и сильнаго доказательства сверхъестественнаго происхожденія такихъ предсказаній нельзя и требовать. Доказательство это по силѣ убѣдительности самъ Спаситель сравниваетъ съ воскресеніемъ мертваго: „если не вѣрятъ Моисею и пророкамъ, то не повѣрили бы и въ томъ случаѣ, еслибъ кто нибудь воскресъ изъ мертвыхъ“. Если воскресеніе мертваго должно всякаго не предубѣжденнаго привести къ убѣжденію во всемогуществѣ Божіемъ, которое только одно можетъ вызвать мертваго изъ могилы, то предсказаніе неизвѣстнаго будущаго не менѣе способно убѣдить непредубѣжденный умъ во всевѣдѣніи Божіемъ, которое одно только можетъ предвидѣть то, что лежитъ сокрытымъ въ мракѣ послѣдующихъ вѣковъ. Для человѣка отдаленное будущее столь же непроницаемо, какъ и земля для мертвыхъ. Предвидѣть и предсказать наприм. за нѣсколько тысячелѣтій то, что такая-то держава возникнетъ, такой-то народъ будетъ порабощенъ, а такой-то останется побѣдителемъ,—что люди по истеченіи тысячелѣтій-то-то и то-то будутъ дѣлать, и притомъ въ такое-то

опредѣленное время, въ такомъ-то опредѣленномъ мѣстѣ, при такихъ-то условіяхъ,—не можетъ ниодинъ смертный [1]).

Объяснить подобныя пророчества посредствомъ естественныхъ человѣческихъ способовъ познанія будущаго нѣтъ никакой возможности. Есть только два способа, посредствомъ которыхъ человѣкъ можетъ нѣчто знать о будущемъ: это во 1-хъ такъ называемое *предчувствіе* и во 2-хъ *предвѣдѣніе*, основанное на разсчетахъ и соображеніяхъ ума. Отличительная особенность предчувствія состоитъ во 1-хъ въ томъ, что оно всегда болѣе или менѣе темно и смутно, ему не достаетъ такимъ образомъ самой существенной черты, которая отличаетъ истинное пророчество,—не достаетъ ясности и опредѣленности предвѣдѣнія будущаго. Далѣе предчувствіе въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть и названо прозрѣніемъ въ область неизвѣстнаго будущаго. Всѣ предчувствія, по крайней мѣрѣ относящіяся къ физическимъ явленіямъ, къ перемѣнамъ въ атмосферѣ и т. под., имѣютъ для себя основаніе въ настоящемъ. Этого рода предчувствія конечно не имѣютъ ничего общаго съ пророчествомъ. Они, какъ училъ уже Платонъ, условливаются главнымъ образомъ физіологическими причинами. Какъ ни мало изслѣдована эта едвали не самая темная область въ кругу психическихъ отправленій, однакоже всѣми психологами признается за неоспоримый—тотъ фактъ, что предчувствіе не есть нѣчто не существующее въ сферѣ психической жизни,—что оно при извѣстныхъ условіяхъ обнаруживается и въ своемъ обнаруженіи подчинено опредѣленнымъ, хотя мало еще изслѣдованнымъ, законамъ. Платонъ сдѣлалъ наблюденіе, что предчувствіе въ своемъ обнаруженіи условливается главнымъ образомъ физіологическими сторонами человѣческой природы и находится въ зависимости отъ темперамента извѣстнаго лица и отъ другихъ свойствъ организаціи. Разсуждая въ одномъ мѣстѣ своего діалога „Тимей“ (п. 71) о предчувствіи, онъ сообразно съ своимъ

---

[1]) Изъ библейскихъ пророчествъ къ числу подобныхъ предсказаній относятся пророчества о Мессіи (Быт. III), объ истребленіи первобытнаго міра потопомъ(Быт.VI), о переселеніи потомства Авраамова въ Египетъ, о четырехсотлѣтнемъ рабствѣ евреевъ въ Египтѣ—и освобожденіи отъ него съ большимъ богатствомъ (Быт.XIV), о царской власти колѣна Іудина, предвозвѣщенной больше чѣмъ за 500 лѣтъ до ея осуществленія; пророчества Исаіи, Іереміи, Даніила;—Іоанна Богослова о судьбахъ церквей Малоазійскихъ и наконецъ предсказаніе І. Христа о разрушеніи Іерусалима.

воззрѣніемъ на отправленія психической дѣятельности, именно сообразно съ трехчастнымъ дѣленіемъ духовной природы человѣка, относитъ предчувствіе къ самой низшей сторонѣ душевной жизни, непосредственно граничащей съ чувственною стороною. Новѣйшій физіологъ Карусъ предчувствіе объясняетъ главнымъ образомъ тоже особенною физіологическою чуткостью и органическою воспріемлемостію или нервозностію индивидумовъ, при чомъ указываетъ на нѣкоторыя болѣзни, въ которыхъ особенно развивается у людей способность предчувствія, напр. на водобоязнь. Если есть предчувствія высшаго порядка, относящіяся къ духовной области,—предчувствія угрожающей опасности, несчастія, близости смерти своей собственной или близкаго лица, то и для нихъ необходимо предположить какую нибудь объективно-реальную основу, существующую въ настоящемъ, будетъ ли то не ясно сознанное ощущеніе какихъ нибудь внутреннихъ физико-психическихъ процессовъ, ускользающихъ отъ разсудочнаго анализа, или отвнѣ данное предувѣдомленіе, выходящее изъ круга доступныхъ наукѣ опытовъ и наблюденій. Но мѣра, объемъ и границы подобныхъ предчувствій во всякомъ случаѣ весьма ограничены. На вопросъ, что̀ можетъ и что̀ не можетъ входить въ область предчувствія, до какихъ предѣловъ можетъ простираться предчувствіе въ его естественномъ обнаруженіи, можно отвѣтить въ немногихъ словахъ слѣдующее: предчувствіе всегда характеризуется болѣе или менѣе смутнымъ представленіемъ ближайшаго будущаго, непосредственно совпадающаго съ настоящимъ и необходимо имѣющаго основаніе для себя въ настоящемъ. Въ этомъ отношеніи какъ нельзя болѣе справедливо общечеловѣческое убѣжденіе въ томъ, что человѣку не дано знать будущаго. Мы не знаемъ такихъ предчувствій, которыя относились бы къ явленіямъ или событіямъ, лежащимъ за предѣлами настоящаго на разстояніи нѣсколькихъ лѣтъ, тѣмъ болѣе нѣсколькихъ вѣковъ. Поэтому тамъ, гдѣ дѣло касается предвѣдѣнія такого отдаленнаго будущаго, которое не можетъ быть предусмотрѣно съ помощію никакихъ естественныхъ соображеній самаго проницательнаго и широкаго ума, не можетъ быть и рѣчи объ одномъ простомъ предчувствіи.

Если мы обратимъ вниманіе теперь на способность естественнаго *предвѣдѣнія* человѣкомъ будущаго, то увидимъ,

что и это предвѣдѣніе не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ названо предсказаніемъ неизвѣстнаго будущаго. Оно имѣетъ нѣчто общее съ предчувствіемъ, хотя относится къ другой духовной области—къ интеллектуальной. Различіе между предчувствіемъ и предвѣдѣніемъ состоитъ только въ степени, а не въ существѣ. То и другое возможно только, когда напередъ чувствуются или сознаются извѣстныя причины, *имѣющія* произвести извѣстное дѣйствіе. Что касается предвѣдѣнія будущаго событія, то оно возможно только въ томъ случаѣ, когда напередъ съ совершенною ясностію и отчетливостію представляются уму тѣ результаты, которые имѣютъ произойти отъ сочетанія извѣстныхъ причинъ и условій. Въ этомъ состоитъ его отличіе отъ того, что обыкновенно называется предчувствіемъ. Если напр. причины и условія, производящія то или другое атмосферное явленіе—хотя положимъ дождь, даютъ себя чувствовать въ организмѣ человѣка или животнаго раньше, нежели пойдетъ дождь (какъ то: сгущеніе паровъ, влажность воздуха и т. под.), то это предвѣдѣніе дождя мы не назовемъ пророчествомъ его, потому что всѣ данныя для этого предсказанія готовы,—существуютъ на лицо de facto и ощущаются предчувствующимъ субъектомъ. Нѣтъ нужды распространяться много о томъ, что область такого предвѣдѣнія для естественнаго ума человѣческаго очень ограниченна, гораздо ограниченнѣе, нежели какъ обыкновенно думаютъ объ этомъ. Она почти исключительно ограничивается кругомъ физическихъ явленій, производимыхъ силами природы, дѣйствующими по законамъ необходимости. Поэтому естественныя предсказанія возможны единственно только въ естественныхъ наукахъ: Астрономіи, Метеорологіи, Физикѣ и т. д. Что же касается такихъ явленій, которыя не подчиняются законамъ физической необходимости,—каковы явленія свободной человѣческой воли,—то такія явленія не могутъ быть предусмотрѣны и предсказаны съ несомнѣнною вѣрностію. Кто хорошо знаетъ извѣстнаго человѣка, тотъ можетъ съ вѣроятностію предугадывать, какъ онъ поступитъ въ извѣстномъ опредѣленномъ случаѣ, при тѣхъ или другихъ условіяхъ и обстоятельствахъ, но можетъ однакоже и ошибаться въ своемъ мнѣніи. Ходъ, который приметъ исторія человѣчества въ будущемъ или исторія отдѣльнаго народа, не можетъ быть предусмотрѣнъ никакимъ ограниченнымъ

умомъ. Это можетъ знать только Умъ всевѣдущій или тотъ, кому этотъ Умъ откроетъ свое вѣдѣніе. Люди богатые опытомъ, отличающіеся необыкновенно глубокимъ пониманіемъ состоянія своего времени и проницательностію,—и тѣ подвержены ошибкамъ въ сужденіяхъ о будущихъ неизвѣстныхъ событіяхъ. Такимъ образомъ мы имѣемъ вполнѣ вѣрный и надежный признакъ для отличія истиннаго пророчества, какъ сверхъестественнаго явленія, отъ естественныхъ человѣческихъ предчувствій и естественныхъ предсказаній. Если пророчества содержатъ въ себѣ предсказанія о такого рода явленіяхъ, событіяхъ и фактахъ, которые по самому существу своему не могли быть ни предчувствованы, ни предвидѣны и предусмотрѣны,—о событіяхъ 1, *очень отдаленныхъ*, о событіяхъ во 2-хъ *случайныхъ,* которыя могли случиться, могли и не случиться, другими словами о событіяхъ не подчиненныхъ законамъ необходимости, но зависящихъ отъ свободной воли, въ 3-хъ наконецъ даже о событіяхъ сверхъестественныхъ, никогда не совершающихся по законамъ природы (каковы наприм. предсказаніе Моисеемъ 12 казней египетскихъ, пророчество Исаіи о рожденіи Христа отъ Дѣвы, пророчество Спасителя о своемъ воскресеніи): то здѣсь можетъ быть рѣчь только объ исторической достовѣрности такихъ пророчествъ, о достовѣрности свидѣтельствъ о нихъ, о подлинности и историческомъ характерѣ тѣхъ источниковъ, въ которыхъ содержатся такія пророчества или въ которыхъ говорится о нихъ, но не можетъ быть никакого вопроса объ ихъ сверхъестественномъ характерѣ.

Какими признаками истинное пророчество отличается отъ мнимаго? Истинное пророчество отличается отъ мнимаго 1) по способу его исполненія, 2) по самому его предмету и цѣли, и 3) по способу его провозглашенія. Самымъ важнымъ признакомъ того, что извѣстное пророчество есть истинное, конечно служитъ его исполненіе. Пророчество, не оправданное событіемъ, не исполнившееся на дѣлѣ согласно его предсказанію, носитъ на себѣ ясный признакъ ложнаго пророчества. На неисполненіе пророчества, какъ на признакъ его неистинности, находится прямое указаніе въ Св. Писаніи: „Если пророкъ скажетъ именемъ Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорилъ сіе пророчество, но говорилъ сіе пророкъ по дерзости своей“ (Второз. XVIII, 21, 22). „Про-

рокъ тогда только признаваемъ былъ за пророка, котораго послалъ Богъ, когда сбывалось слово того пророка“ (Іереміи XXVIII, 9). Но одно исполненіе какого нибудь предсказанія само по себѣ еще не можетъ служить твердымъ ручательствомъ за несомнѣнно-пророческое значеніе и достоинство предсказанія. При этомъ одинаково важное значеніе имѣетъ какъ то, какое предсказаніе исполнилось, такъ и то, какъ оно исполнилось, т. е. другими словами, какъ предметъ предсказанія такъ и способъ его исполненія. Если предсказаніе имѣло своимъ предметомъ какое нибудь естественное явленіе, имѣющее произойти въ будущемъ вслѣдствіе необходимыхъ причинъ, каковы напр. астрономическія предсказанія: то такое предсказаніе не будетъ заключать въ себѣ ничего сверхъестественнаго. Если далѣе способъ исполненія какого нибудь предсказанія не устраняетъ возможности предположенія, что оно случайно исполнилось, то и такое предсказаніе нельзя отождествлять съ пророчествомъ. Случайное исполненіе какого нибудь предсказанія отличается отсутствіемъ несомнѣнныхъ доказательствъ, что извѣстное событіе было напередъ ясно предвидѣно и предсказано. Если извѣстное событіе представляетъ лишь болѣе или менѣе незначительное сходство и согласіе съ предсказаніемъ его, то такое предсказаніе еще нельзя считать за пророчество. При исполненіи истиннаго пророчества должно высказываться полное согласіе предсказаннаго событія съ пророчествомъ—согласіе не только въ главныхъ и существенныхъ, но и частныхъ чертахъ. Для отличія случайнаго исполненія предсказанія отъ неслучайнаго особенно важно знать, представляетъ ли то или другое исполнившееся предсказаніе единичное явленіе или оно стоитъ въ тѣсной связи съ цѣлымъ рядомъ предсказаній, непрерывно продолжавшихся въ теченіи многихъ вѣковъ. Таковы библейскія пророчества о Мессіи. Объяснять исполненіе такихъ многочисленныхъ предсказаній въ пользу одной и той же истины одною случайностью нельзя, не впадая въ крайній скептицизмъ, лишенный всякой разумности. Главное, что̀ по предмету отличаетъ истинное пророчество отъ мнимаго, заключается въ томъ, что истинное пророчество всегда относится къ случайному будущему, могущему случиться и не случиться, и въ настоящемъ не имѣющему для себя никакихъ зародышей или зачатковъ. Этимъ признакомъ истинное пророчество существенно отличается отъ всѣхъ по-

видимости сродныхъ съ нимъ явленій: такъ называемыхъ пророческихъ сновъ, сомнабулизма, магнетизма, месмеризма, гипнотизма, медіумизма и проч.

Можемъ ли мы удостовѣриться въ томъ, что какія нибудь пророчества дѣйствительно были изрѣчены и дѣйствительно исполнились? Этотъ вопросъ касается достовѣрности пророчествъ. Руссо въ своемъ „Эмилѣ“ выставляетъ три условія, при которыхъ по его мнѣнію пророчество могло бы быть признано за достовѣрный фактъ: а) если бы мы сами были непосредственными свидѣтелями изрѣченія или провозглашенія какого нибудь пророчества; б) если бы мы сами были свидѣтелями или очевидцами его исполненія, и в) еслибы мы имѣли вполнѣ надежное и достовѣрное ручательство, что исполненіе предсказанія не могло быть предвидѣно предсказателемъ съ помощію естественныхъ соображеній, а также не могло быть и дѣломъ простой случайности. Послѣднее изъ означенныхъ требованій совершенно законно, но первыя два требуютъ очевидно слишкомъ многаго. Нашъ собственный опытъ во многихъ случаяхъ замѣняютъ для насъ достовѣрныя свидѣтельства другихъ. Нашимъ собственнымъ личнымъ опытомъ мы не можемъ провѣрить дѣйствительности ниодного факта, который совершился раньше появленія нашего на свѣтъ. Всѣ историческіе факты мы принимаемъ на основаніи достовѣрныхъ свидѣтельствъ о нихъ современниковъ и очевидцевъ. Отрицаніе достовѣрности всѣхъ этихъ свидѣтельствъ—на томъ основаніи, что оня не могутъ быть провѣрены собственнымъ нашимъ опытомъ, привело бы насъ къ полному скептицизму въ отношеніи ко всему историческому прошлому и разрушило бы всю историческую науку въ самой ея основѣ. Пророчества большею частію относятся къ прошлымъ историческимъ фактамъ; слѣдовательно для насъ по самому существу дѣла невозможенъ способъ личнаго удостовѣренія въ дѣйствительности провозглашенія и исполненія ихъ, но возможенъ другой способъ, которымъ пользуется историческая критика при опредѣленіи достовѣрности историческихъ свидѣтельствъ вообще,—способъ удостовѣренія чрезъ вполнѣ достовѣрныхъ свидѣтелей. Изъ числа свидѣтельствъ относительно пророчествъ конечно наиболѣе важное значеніе имѣютъ тѣ, которыя принадлежатъ лицамъ, бывшимъ непосредственными свидѣтелями какъ провозглашенія, такъ и исполненія какого либо пророчества;

таковы напримѣръ свидѣтельства апостоловъ о предсказаніяхъ Іисуса Христа, исполнившихся при жизни апостоловъ и вообще въ апостольскій вѣкъ (воскресеніе Іисуса Христа, разрушеніе Іерусалима и др.).

Богооткровенная религія—въ ея раздѣленіи на ветхозавѣтную и новозавѣтную.

Изъ всѣхъ религій въ мірѣ одна только христіанская религія обладаетъ и истинными пророчествами и истинными чудесами, а равно имѣетъ и другіе, внѣшніе и внутренніе, признаки своего богооткровеннаго достоинства. Она есть единая истинная, единая откровенная религія и раздѣляется на ветхозавѣтную и новозавѣтную, которыя однако составляютъ одно цѣлое, представляя собою развитіе одного божественнаго плана о спасеніи человѣческаго рода; различіе между ними не въ существѣ, но въ степени полноты и совершенства. Такъ какъ божественное откровеніе является въ исторіи и находится въ связи съ различными моментами историческаго развитія человѣческаго рода, то оно не могло быть сообщено сразу во всей его полнотѣ и законченности. Ветхозавѣтное откровеніе образуетъ приготовительную эпоху въ исторіи божественнаго домостроительства; оно относится къ новозавѣтному откровенію, какъ приготовленіе къ совершенію, обѣтованіе къ исполненію, прообразъ къ образу, тѣнь къ тѣлу. Ближайшимъ образомъ сообразно ходу развитія израильскаго народа, но также не независимо и отъ общей исторіи всего древняго человѣчества, ветхозавѣтное откровеніе съ постепенностію выполняло свое приготовительное назначеніе; въ немъ болѣе и болѣе проясняются, полнѣе и полнѣе раскрываются откровенныя истины вѣры, по мѣрѣ приближенія его къ цѣли своего назначенія—приготовить человѣчество къ принятію высшаго христіанскаго откровенія. Въ начальный патріархальный періодъ жизни израильскаго народа, хотя существовало уже повидимому значительное культурное развитіе у нѣкоторыхъ изъ древнихъ народовъ (наприм. египтянъ), однакоже это развитіе было по преимуществу внѣшнее. Въ этотъ періодъ ни израильскій народъ, ни все вообще древнее человѣчество не были еще приготовлены

для воспринятія высшихъ истинъ откровенія. Поэтому истины эти въ означенный періодъ сообщаются чрезъ ветхозавѣтное откровеніе въ ограниченной относительно мѣрѣ. Въ дальнѣйшій, такъ называемый подзаконный, періодъ, соотвѣтственно постепенному умственному и нравственному росту еврейскаго народа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и постепенному прогрессу цивилизаціи въ остальномъ мірѣ, ветхозавѣтное откровеніе постепенно обогащается болѣе полнымъ раскрытіемъ своего предшествующаго содержанія. Но это раскрытіе не влекло за собою какого нибудь существеннаго видоизмѣненія истинъ, сообщенныхъ въ прежній періодъ. Онѣ получили чрезъ послѣдующихъ вдохновенныхъ пророковъ только болѣе ясное, болѣе полное, болѣе опредѣленное и болѣе духовное выраженіе, оставаясь неизмѣнными въ существѣ своемъ, какъ вѣчныя истины. Ихъ постепенное развитіе шло изъ одного корня и изъ одного источника, вслѣдствіе чего все ветхозавѣтное откровеніе представляетъ собою нѣчто органическое цѣлое, проникнутое однимъ духомъ.

Глава I

ВЕТХОЗАВѢТНАЯ РЕЛИГІЯ [1].

Ученіе о Богѣ.

Въ основѣ ученія ветхозавѣтной религіи лежитъ чистый монотеизмъ, безъ всякой примѣси какъ политеизма, такъ и пантеизма, въ который въ большей или меньшей степени впадали древнія философскія теоріи о божествѣ. Богъ въ Св. Писаніи ветхаго завѣта изображается, какъ единое (Втор. XXXII, 39; IV, 39), самобытное и личное существо (Исх. III, 14, 15). Среди всѣхъ философскихъ ученій древности о божествѣ невозможно пріискать формулу, которая въ меньшемъ количествѣ словъ заключала бы болѣе возвышенную идею о Богѣ, какъ то божественное сомоопредѣленіе, какое дано Моисею въ откровеніи: „Я есмь Сущій; скажи сынамъ израилевымъ: Сущій послалъ меня къ вамъ". Здѣсь ясно выражено, что вѣчный и присносущій Богъ есть въ тоже время Богъ живый, промыслительно пекущійся о благѣ человѣческаго рода, посылающій избранныхъ своихъ на дѣло служенія высшей истинѣ, добру и правдѣ. Чрезъ это божественное самоопредѣленіе устранено все, что препятствовало языческой древности возвыситься до истиннаго монотеизма и что вообще можетъ вести къ его искаженію. Тутъ мы встрѣчаемся не съ отвлеченнымъ философскимъ ученіемъ объ одномъ общемъ началѣ; это ученіе, бывшее въ религіозныхъ и философскихъ системахъ древности, не достигало примиренія идеи безконечнаго существа—Бога съ идеею его личнаго бытія и вслѣдствіе этого разрѣшалось или въ пантеизмъ, или въ сухой деизмъ. Библейскій монотеизмъ не имѣетъ ничего обща-

---

[1]) Литература: *Oehler*—Alttestamentliche Theologie" 2 BB. 1873. *Ewald*—„*Die* Lehre der Bibel von Gott" 3 BB. 1871—74. *Schultz* —„Theologie A. T. 2 BB. 1869 Aufl. 2. 1879. *Dillman*—«Ursprung der alttestam. Religion». 1865.

го и съ тѣмъ одностороннимъ монотеизмомъ, въ которомъ божество отдѣляется непроходимою бездною отъ міра и человѣка и поставляется въ чисто внѣшнее механическое отношеніе къ тому и другому (магометанскій монотеизмъ). Библейскій монотеизмъ носитъ глубоко-жизненный и высоко-нравственный характеръ. Единый Богъ, безконечно возвышенный надъ міромъ. всемогущій Творецъ міра, по библейскому ученію, есть всеблагій промыслитель, правосудный судія и мздовоздатель. Ему приписываются не одни метафизическія свойства: вѣчнаго бытія, безконечной силы, безконечной премудрости, всевѣдѣнія, вездѣприсутствія и проч., но и всѣ наивысшія нравственныя совершенства, которыя Ветхій Завѣтъ соединяетъ въ понятіи о святости Божіей (Исх. XIX, 6; Лев. XI, 44, Ис. VI, 13). Чрезъ это устранялось не только то представленіе о Богѣ, что Онъ въ какомъ бы то ни было отношеніи могъ быть виновникомъ зла, но и то, что въ Немъ возможны какія нибудь нравственныя несовершенства. До истиннаго понятія о святости Божіей не возвышалась ниодна изъ древнихъ языческихъ религій; можно сказать, ниодно изъ божественныхъ свойствъ не стояло въ такой тѣни въ языческихъ представленіяхъ о божествѣ, какъ свойство божественной святости. Даже въ религіи персовъ, отличавшейся болѣе нравственнымъ характеромъ по сравненію съ другими, Ормуздъ, хотя и признавался „святымъ“, но не въ безусловномъ смыслѣ. Онъ представлялся связаннымъ до извѣстной степени въ проявленіи своей святости чрезъ враждебное злое начало, чрезъ что подрывалось довѣріе къ его безусловному совершенству и благоговѣнію предъ нимъ. Только въ ветхозавѣтной религіи отдѣлено понятіе о святости Божіей отъ всякой чужеродной примѣси и выставлено это божественное свойство во всей его чистотѣ.

Откуда же такая чистота, глубина и возвышенность ученія ветхозавѣтной религіи о Богѣ?—Еслибъ это ученіе покоилось на общихъ основаніяхъ съ другими древними ученіями о Божествѣ и представляло бы только сравнительное превосходство предъ ними въ тѣхъ или другихъ частныхъ чертахъ, тогда не было бы достаточнаго основанія къ выдѣленію ветхозавѣтнаго ученія изъ ряда естественныхъ продуктовъ религіознаго сознанія древняго міра. Относительное преимущество однихъ религіозныхъ представленій предъ другими замѣчается и въ средѣ языческихъ

религій древности, и въ кругу философскихъ ученій о Божествѣ; но въ общихъ основахъ, въ коренныхъ принципахъ между ними не обнаруживается существеннаго радикальнаго различія. Всѣ онѣ стоятъ на почвѣ натурализма или пантеизма, не отрѣшаясь отъ нея безусловно даже въ лицѣ самыхъ лучшихъ своихъ представителей, наприм. Сократа и Платона. Не то мы находимъ въ ученіи ветхозавѣтной религіи о Богѣ. Оно возвышается въ древнемъ мірѣ среди его языческихъ доктринъ, подобно одинокой крутой скалѣ, съ своимъ возвышеннымъ монотеизмомъ и представляетъ существенное несравнимое превосходство предъ ними. Свободное отъ всякихъ миѳологическихъ фантазій, оно какъ чудо является въ самомъ началѣ исторіи и чудесно сохраняется, постепенно просвѣтляясь и озаряясь новымъ свѣтомъ чрезъ вдохновенныхъ учителей вѣры. Уже одна его исключительность, безпримѣрная оригинальная самобытность и существенное превосходство предъ всѣми древними воззрѣніями вынуждаютъ признать, что оно обязано своимъ происхожденіемъ и сохраненіемъ въ ветхозавѣтной религіи не однимъ естественнымъ силамъ человѣческаго духа, но и особому высшему содѣйствію божественнаго Промысла. Особенно же къ этому признанію вынуждаетъ то обстоятельство, что носителемъ ветхозавѣтной религіи является маленькое племя, незамѣтное среди другихъ могущественныхъ и цивилизованныхъ древнихъ народовъ, со всѣхъ сторонъ окруженное язычествомъ и само въ сильной степени обнаруживавшее склонность къ нему, какъ показываетъ вся его исторія отъ Синая до Вавилонскаго плѣна.

Необычайная возвышенность ученія ветхоз. религіи о Богѣ, рѣзко выдѣляющая эту религію изъ круга всѣхъ другихъ религій древняго міра, съ давнихъ поръ служила камнемъ преткновенія для раціоналистической критики, не хотѣвшей признать сверхъестественнаго элемента въ этой религіи. Раціоналисты прошлаго вѣка и многіе изъ новѣйшихъ думали объяснить происхожденіе монотеизма въ ветхозавѣтной религіи посредствомъ гипотезы о его позднѣйшемъ появленіи въ этой религіи, и объясняли его происхожденіе частію постепеннымъ умственнымъ развитіемъ еврейскаго народа и особенно высокимъ умственнымъ развитіемъ выдающихся представителей и вождей этого народа, частію путемъ заимствованія изъ другихъ

религій монотеистическихъ элементовъ. Высказывались гипотезы, которыя отвергали не только изначальное существованіе чистаго монотеизма въ религіи евреевъ въ патріархальный періодъ ихъ жизни, но и послѣ Моисея, до временъ вавилонскаго плѣна и даже далѣе—до временъ Ездры и Нееміи. Эти гипотезы составляютъ плодъ крайней отрицательной критики источниковъ ветхозавѣтной религіи. Критика эта довела до послѣдней крайности своей скептицизмъ относительно подлинности библейскихъ книгъ и достовѣрности ихъ свидѣтельствъ. Въ настоящее время эти гипотезы, какъ черезчуръ крайнія и страдающія историческою безосновностію, не раздѣляются болѣе безпристрастными изслѣдователями, даже изъ круга раціоналистовъ. Но общая мысль, лежащая въ основѣ этихъ гипотезъ, т. е. что чистый монотеизмъ есть болѣе или менѣе позднѣйшее, и во всякомъ случаѣ не изначальное, явленіе въ религіи древнихъ евреевъ, и доселѣ остается господствующимъ мнѣніемъ въ средѣ раціоналистовъ. Прежде разбора главнѣйшихъ основаній, приводимыхъ въ пользу этого мнѣнія, остановимся сначала на вопросѣ: помогаетъ ли оно существенно дѣлу объясненія происхожденія чистаго монотеизма въ ветхозавѣтной религіи? На этотъ вопросъ нельзя дать утвердительнаго отвѣта. Изначальное ли или позднѣйшее явленіе представляетъ монотеизмъ въ ветхозавѣтной религіи, во всякомъ случаѣ онъ представляетъ явленіе исключительное и безпримѣрное во всей исторіи древняго міра, въ которомъ ниодна изъ исторически-извѣстныхъ религій не имѣла формы чистаго монотеизма ни въ болѣе раннія, ни въ позднѣйшія времена своего существованія. Если монотеизмъ явился въ ветхозавѣтной религіи, какъ плодъ постепеннаго умственнаго развитія всего еврейскаго народа и особенно его вождей: то почему же подобнаго результата не произошло у другихъ древнихъ народовъ изъ ихъ многовѣковаго умственнаго развитія; отъ чего великіе философы Греціи не создали религіи чистаго монотеизма; почему наконецъ ниодна изъ древнихъ религій не только не освобождалась отъ многобожія по мѣрѣ развитія своего народа, а напротивъ тѣмъ больше и больше запутывалась въ сѣти политеизма, чѣмъ больше отдалялась отъ первобытнаго періода; почему одна только религія евреевъ была исключеніемъ изъ этой общей участи всѣхъ другихъ религій? Вотъ эта-то исключительность и составляетъ

главную загадку этой религіи. Предположеніе о позднемъ появленіи въ ней чистаго монотеизма не только ничего не объясняетъ для насъ, но еще больше затрудняетъ рѣшеніе вопроса, чѣмъ предположеніе объ изначальномъ существованіи въ ней чистаго монотеизма; потому что въ болѣе поздніе періоды своей исторической жизни еврейскій народъ больше и чаще, чѣмъ въ первоначальное время своей исторіи, приходилъ въ соприкосновеніе съ различными народами языческаго міра, гдѣ повсюду господствовало многобожіе, которымъ прежде такъ легко увлекались евреи. Обращаясь къ тѣмъ основаніямъ, которыя приводятся въ доказательство мнѣнія о позднѣйшемъ происхожденіи монотеизма въ ветхозавѣтной религіи, мы не находимъ въ числѣ этихъ основаній ниодного, которое имѣло бы дѣйствительную силу доказательства. Поводомъ къ предположенію о первоначальномъ существованіи многобожія въ ветхозавѣтной религіи и объ отсутствіи въ ней чистаго монотеизма послужили нѣкоторыя отдѣльныя мѣста изъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, или—точнѣе говоря—произвольныя толкованія этихъ мѣстъ со стороны раціоналистовъ. Такъ напримѣръ въ Ветхомъ Завѣтѣ есть мѣста, гдѣ Богъ израильскаго народа называется „Богомъ боговъ и владыкою владыкъ“ и такимъ образомъ представляется какъ бы главою только другихъ боговъ, самымъ высшимъ надъ ними, но не единственнымъ (Втор. X, 17; Пс. LXXXV, 8; XCVI. 9). Но въ такомъ смыслѣ нельзя толковать подобныхъ мѣстъ, въ виду многочисленныхъ и настоятельныхъ внушеній Ветхаго Завѣта, что Іегова есть Богъ единый, кромѣ котораго нѣтъ Бога (Втор. XXXII, 39 [1]); Ис. XLIV, ст. 6; Втор. IV, 39 [2]). Что языческіе боги не считаются въ Библіи (Втор. IV, 39) за дѣйствительныхъ, хотя бы то низшихъ боговъ, это видно изъ тѣхъ эпитетовъ, какіе прилагаются въ Ветхомъ Завѣтѣ къ богамъ язычества. Они называются elelim — ничто, tohri—пустота, segerer—ложь, призракъ, metim—мертвые и т. под. [3]). Въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ иногда называется именемъ, употребляемымъ во множественномъ числѣ—Элогимъ. Но выводить отсюда то заключеніе, какое выводитъ раціонализмъ, а

[1]) „Видите нынѣ (видите), что это Я, Я,—и нѣтъ Бога, кромѣ Меня.

[2]) Итакъ знай нынѣ и положи на сердце твое, что Господь (Богъ твой) есть Богъ на небѣ вверху и на землѣ внизу, и нѣтъ еще (кромѣ Его).

[3]) См. Догм. богосл. Филарета т. 1. стр. 110).

именно, что это слово будто бы осталось въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, какъ окаменѣлый остатокъ древняго многобожія евреевъ, не позволяетъ точное филологическое значеніе этого слова. По объясненію лучшихъ гебраистовъ (напр. Флетчера, Фрид. Деллича и другихъ) слово это есть идіотизмъ еврейскаго языка, преимущественно употреблявшійся для означенія божества вообще и ближайшимъ образомъ для выраженія неисчерпаемой полноты и множественности свойствъ божества.

Въ новѣйшее время раціоналистическою критикою прилагаются преимущественно четыре способа къ естественному объясненію происхожденія монотеизма въ ветхозавѣтной религіи. Разумѣемъ гипотезы, приписывающія главное вліяніе на образованіе своеобразнаго склада религіозныхъ воззрѣній еврейскаго народа: а) общимъ природнымъ особеностямъ симитическаго племени, къ которому принадлежатъ евреи (Ренанъ) [1]), б) частнымъ или индивидуальнымъ особенностямъ ихъ умственнаго и нравственнаго характера, в) особымъ условіямъ ихъ исторической судьбы и жизни—ихъ долговременному пребыванію въ пустынѣ, кочевому или номадическому образу жизни (Штраусъ), [2]) г) наконецъ вліянію отдѣльныхъ выдающихся лицъ изъ ихъ среды (вождей и пророковъ) [3]). Но ниодна изъ этихъ гипотезъ не выдерживаетъ критики. Первая изъ нихъ, думающая найти ключъ къ рѣшенію вопроса о происхожденіи библейскаго монотеизма въ особенностяхъ симитической расы (въ ея склонности къ концентраціи и проч.) не оправдывается исторіею народовъ симитическаго племени, которая показываетъ, что за исключеніемъ израильскаго народа всѣ прочіе народы этого племени не сохранили чистоты первоначальной религіи, но впали въ политеизмъ. Вѣроятности этой гипотезы нисколько не усиливаетъ находящееся въ связи съ нею предположеніе, что отличительныя черты симитической расы въ еврейскомъ народѣ, подъ вліяніемъ особыхъ естественныхъ причинъ и условій, получили наиболѣе благопріятный складъ для выработки моно-

---

[1]) «Etudes d' histoire religieuse» p. 85. „Considerations sur le caractère général du peuple sémitique", въ „Jurnal Asiatique" 1859. „Histoire générale des langues semitiques". 1858 p. 3 и дал.

[2]) *Straus*—„Der alte und neue Glaube" 6 Aufl s. 106. Сравн. *Noack*—«Mythologie und Offenbarung» 1845. I s. 289 и дал.

[3]) *Diestel*—„Der Monotheismus des altesten Heidenthums vorzüglich bei den Semiten" въ «Iahrb. fur d. Theologie» 1860. s. 669 и дал.

теистическаго міровоззрѣнія, потому что и это предположеніе не имѣетъ для себя достаточнаго основанія. Оно подрывается несомнѣннымъ историческимъ фактомъ постоянной склонности евреевъ къ идолопоклонству, особенно въ то время, когда они только получили свой законъ. Долгое время они держались монотеизма больше по принужденію, чѣмъ по доброй волѣ. Вообще, когда евреи слѣдовали только собственнымъ своимъ естественнымъ склонностямъ, приписываемому имъ „естественному религіозному генію", они обожали то золотаго тельца, то Ваала, то Молоха и изъ 12 ихъ колѣнъ въ одно время открыто перешло на сторону язычества цѣлыхъ 10 колѣнъ.

Гипотеза, изводящая монотеизмъ ветхозавѣтной религіи изъ первоначальнаго кочеваго образа жизни евреевъ такъ же несостоятельна, какъ и гипотеза, ищущая основанія для библейскаго монотеизма въ симитической крови еврейскаго народа. Когда утверждается, что кочевой духъ „первоначальной еврейской орды" породилъ въ ней горделивое превознесеніе своего племеннаго Бога на степень единственнаго божества, предъ которымъ ничто боги всѣхъ другихъ народовъ, и что этотъ племенной Богъ кочующей еврейской орды постепенно одухотворился въ сознаніи еврейскаго народа: тогда становится непонятнымъ, почему въ такомъ случаѣ монотеизмъ не составляетъ принадлежности всѣхъ кочевыхъ племенъ или номадовъ вообще, и почему ниодно кочевое племя съ теченіемъ времени не одухотворило точно такъ же своего племеннаго бога, какъ это сдѣлалъ еврейскій народъ. Образованію осѣдлости и основанію государственнаго устройства въ жизни всѣхъ народовъ предшествовало болѣе или менѣе кочевое состояніе. Каждому изъ отдѣльныхъ племенъ, кочевыхъ ли то или осѣдлыхъ, присуще было сознаніе своего собственнаго превосходства, а также и превосходства своего племеннаго божества предъ богами другихъ племенъ. Такимъ образомъ у всѣхъ вообще и особенно у кочевыхъ племенъ, по идеѣ разсматриваемой гипотезы, долженъ бы развиться такой же монотеизмъ, какой мы находимъ въ ветхозавѣтной религіи. Но изъ достовѣрныхъ свѣдѣній о жизни номадовъ извѣстно, что напримѣръ древніе арабы были идолопоклонники такъ же, какъ и кочевые монголы. Вообще ни изъ племенной, ни изъ національной гордости народовъ нигдѣ и никогда не возникалъ истинный монотеизмъ. У самыхъ

гордыхъ своею національностію народовъ древняго міра, которые отличались въ тоже время сознаніемъ своего племеннаго превосходства предъ другими народами, наприм. у грековъ, господствовалъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ политеизмъ. Иногда особое вліяніе на развитіе монотеизма въ религіи евреевъ приписывается продолжительному 40-лѣтнему странствованію евреевъ по пустынѣ, послѣ исхода ихъ изъ Египта. „Видъ безбрежной голой степи, говорятъ, невольно возбуждаетъ въ душѣ чувство безграничнаго, безконечнаго, а однообразіе голой ея поверхности какъ нельзя болѣе способствуетъ сосредоточенію религіозной мысли на одномъ предметѣ богопочтенія. Это, говорятъ, и сообщило религіозному міросозерцанію евреевъ монотеистическій характеръ". Но независимо отъ того произвола, съ какимъ эта гипотеза относитъ происхожденіе монотеизма въ ветхозавѣтной религіи только къ времени странствованія евреевъ по пустынѣ, она не выдерживаетъ критики и съ чисто психологической точки зрѣнія. Однообразный унылый видъ безжизненной пустынѣ если и могъ способствовать образованію понятія объ одномъ богѣ, то во всякомъ случаѣ не могъ способствовать образованію представленія о живомъ, личномъ Богѣ, о неисчерпаемой полнотѣ его жизни и неистощимомъ обиліи Его творческой благости и премудрости. Пустыня можетъ служить училищемъ благочестія для духа уже просвѣщеннаго свѣтомъ религіозной истины, который въ глубинѣ уединеннаго богомыслія мало обращаетъ вниманія на окружающую внѣшность. Но она слишкомъ мертва и безжизненна для того, чтобы могла впервые возбудить и возжечь тотъ живой и пламенный монотеизмъ, съ какимъ является предъ нами ветхозавѣтная религія,—монотеизмъ, проникнутый самою горячею ревностію о славѣ Бога живаго.

Ученіе о твореніи.

Библейское ученіе о твореніи, находящееся въ зависимости отъ возвышеннаго библейскаго ученія о Творцѣ міра, представляетъ также замѣчательныя черты превосходства предъ ученіями всѣхъ другихъ древнихъ религій. Мы не находимъ въ библейскомъ ученіи о твореніи ниодного изъ тѣхъ недостатковъ.

которые въ большей или меньшей степени присущи всѣмъ древнимъ космогоніямъ. Въ средѣ послѣднихъ не было ни-одной, въ которой высказывался бы правильный взглядъ на дѣло міросозданія вообще и вчастности на происхожденіе и назначеніе человѣка. Космогоніи болѣе натуралистическаго характера впадали въ матеріализмъ, и на человѣка смотрѣли не болѣе какъ только на „цвѣтъ природы„(религія Китая). Космогоніи идеалистическаго характера, какъ наприм. индійскія, превращали видимую природу въ призракъ, отрицали всякую ея реальность, или смотрѣли на матерію какъ на зло, презирали всякую индивидуальность, стремились къ подавленію и уничтоженію человѣческой личности. Въ другую крайность впадали религіи ложнаго гуманизма, возвышавшія человѣка на не подобающій ему пьедесталъ,—религіи классическаго міра. Въ ихъ взглядахъ на дѣло міросозданія преобладалъ антропоморфизмъ, приписывавшій міротвореніе и міроуправленіе богамъ, которые отличались отъ людей только по степени совершенства. Въ библейскомъ ученіи о твореніи не имѣетъ мѣста ниодна изъ этихъ и подобныхъ крайностей. Міръ разсматривается съ библейской точки зрѣнія какъ твореніе единаго всемогущаго Бога, какъ произведеніе свободной воли премудраго и всеблагаго Творца. Человѣкъ опредѣляется какъ разумно-свободное твореніе, какъ образъ Божій, хотя неизмѣримо низшій своего безконечнаго Первообраза, но отражающій въ своей духовной природѣ Его божественныя свойства и способный къ ихъ развитію въ себѣ до степени нравственнаго богоподобія и безсмертный по своему назначенію. Таково въ общихъ чертахъ библейское ученіе о твореніи... Оно раскрывается главнымъ образомъ въ ветхозавѣтной религіи, раскрывается полнѣе и законченнѣе, чѣмъ ученіе о Богѣ. Св. Писаніе Ветхаго Завѣта начинается описаніемъ не существа Божія, но дѣлъ Его творенія, и въ дальнѣйшемъ своемъ раскрытіи оно преимущественно сосредоточивается на изображеніи творческой и промыслительной дѣятельности Бога, имѣя въ виду возвысить религіозное сознаніе древняго человѣка до истиннаго понятія о Богѣ—главнымъ образомъ чрезъ изображеніе дѣлъ Его творенія. Полное откровеніе относительно существа Божія и внутренней божественной жизни не входило въ задачу ветхозавѣтнаго откровенія, потому что

древнее человѣчество не было еще подготовлено къ воспринятію такого откровенія. Оно сообщено чрезъ высшее—новозавѣтное откровеніе. Но все, что относится до ученія о твореніи, не только въ существенныхъ и основныхъ чертахъ, но и въ большинствѣ подробностей, сообщено чрезъ ветхозавѣтное откровеніе. Въ этомъ пунктѣ оно мало восполняется и чрезъ христіанское откровеніе, кромѣ того, что въ послѣднемъ яснѣе говорится объ участіи въ дѣлѣ творенія всѣхъ лицъ св. Троицы. Хотя и въ Ветхомъ Завѣтѣ упоминается о соучастіи духа Божія и Слова Божія въ дѣлѣ творенія („Духъ Божій ношашеся вверху воды"; „Словомъ Господнимъ небеса утвердишася"), но упоминается объ этомъ, какъ выражаются древніе отцы церкви, прикровенно, чтобъ не подать повода еврейскому народу думать, что есть много боговъ. Поэтому въ Ветхомъ Завѣтѣ не говорится наприм. прямо и опредѣлительно, что именно то Слово принимало участіе въ твореніи міра, которое должно было воплотиться для искупленія человѣческаго рода. Между тѣмъ какъ въ Новомъ Завѣтѣ уже прямо и неприкровенно говорится о воплотившемся Словѣ: „вся Тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть" (Іоанн. I. 13); „Имъ создано все, что на небесахъ и что на земли, видимое и невидимое, престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, все Имъ и для Него создано" (Колосс. I, 16. 17). Во всемъ же остальномъ новозавѣтное ученіе касательно творенія большею частію лишь воспроизводитъ ветхозавѣтное откровеніе. Въ немъ, какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ, твореніе приписывается „Богу живому, который сотворилъ небо и землю, и море, и все что въ нихъ".... „далъ всему жизнь и дыханіе и все,..." отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣческій" и проч. (Дѣян. XIV, 15; XVII, 24, 28). Отсюда уже само собою опредѣляется высокое значеніе ветхозавѣтнаго ученія о твореніи; оно заключаетъ въ себѣ вѣчныя и не преходящія истины Божественнаго откровенія, составляетъ общее достояніе ветхозавѣтной и новозавѣтной религіи и во всемъ существенномъ имѣетъ такое же непреложное значеніе для вѣрующаго христіанина, какое оно имѣло для древняго израиля.

Необходимость откровеннаго ученія о твореніи въ ряду другихъ истинъ божественнаго откровенія опредѣляется самымъ существомъ того предмета, котораго оно спеціально касается.

Вопросъ о происхожденіи міра искони занималъ собою человѣческій умъ и не только какъ предметъ философской любознательности, но какъ такой вопросъ, правильное рѣшеніе котораго существенно необходимо для правильнаго опредѣленія человѣкомъ своего положенія въ мірѣ и своего нравственнаго назначенія. Но по самому существу своему вопросъ этотъ выходитъ изъ круга вопросовъ, доступныхъ для несомнѣнно вѣрнаго рѣшенія путемъ однихъ естественныхъ способовъ человѣческаго познанія. Относительно первоначальнаго происхожденія міра не только въ области чисто умозрительныхъ построеній, но и наукъ, опирающихся въ своихъ изслѣдованіяхъ на фактическія данныя, заимствуемыя изъ внѣшняго опыта,—наукъ естественныхъ, могутъ быть высказаны лишь болѣе или менѣе вѣроятныя гипотезы и предположенія, но отнюдь не аксіомы или вполнѣ достовѣрныя истины, не допускающія никакого сомнѣнія. Это потому, что самый актъ творенія міра лежитъ внѣ предѣловъ непосредственнаго человѣческаго опыта и наблюденія. Очевидцемъ или наблюдателемъ дѣла творенія не могъ быть никто изъ людей. Человѣкъ не могъ явиться на землѣ раньше появленія самой земли и приспособленія ея для обитанія на ней. Человѣческія умозаключенія отъ нынѣ дѣйствующихъ силъ и законовъ природы къ ихъ дѣйствію во время первоначальнаго происхожденія міра, хотя и могутъ имѣть значеніе вѣроятности, но не исключаютъ возможности сомнѣнія въ томъ, такъ ли на самомъ дѣлѣ все происходило въ актѣ творенія міра, какъ требуется этими умозаключеніями. Человѣческія преданія о происхожденіи міра, какъ бы ни были они древни, также не могутъ претендовать на безусловную достовѣрность, коль скоро они обязаны своимъ происхожденіемъ только однимъ людямъ, однимъ собственнымъ ихъ соображеніямъ, догадкамъ и предположеніямъ. Въ такомъ случаѣ они должны представлять или созданія воображенія младенчествующаго ума или плодъ болѣе зрѣлыхъ философскихъ соображеній, но также не заключающихъ въ себѣ надлежащаго ручательства за ихъ несомнѣнную истину. Только самъ Богъ, высочайшій Виновникъ творенія, могъ сообщить людямъ безусловно истинныя и достовѣрныя свѣдѣнія о дѣлахъ своего творенія. Поэтому только тѣ преданія о происхожденіи міра могутъ внушать къ себѣ полное наше довѣріе, которыя свой первоначальный источникъ имѣютъ въ бо-

жественномъ откровеніи и не подверглись никакимъ произвольнымъ искаженіямъ и дополненіямъ со стороны человѣческой фантазіи. Такое именно значеніе имѣетъ библейское повѣствованіе о твореніи.

Библейское ученіе о твореніи, какъ ученіе составляющее краеугольный камень всего ветхозавѣтнаго и христіанскаго воззрѣнія на Божество, міръ и человѣка, имѣетъ преимущественную важность по его *принципіальной* сторонѣ. Въ немъ слѣдуетъ различать *фактическую* и *догматическую* стороны. Къ фактической сторонѣ библейскаго ученія о твореніи относится все то, что сообщается въ немъ о фактахъ мірозданія—о ихъ послѣдовательномъ порядкѣ, вообще о постепенномъ ходѣ проявленія божественной творческой дѣятельности; *принципіальную* (догматическую) сторону этого ученія составляютъ руководящія идеи, лежащія въ его основѣ, именно: идея чистаго творенія изъ ничего, и понятія о временности міра, о сотвореніи человѣка непосредственною силою всемогущества Божія, и о его первобытномъ совершенствѣ. Постараемся уяснить значеніе этихъ идей.

Идея о сотвореніи міра изъ ничего творческою силою Божественнаго всемогущества имѣетъ главнымъ образомъ то значеніе въ общемъ содержаніи библейскаго ученія о мірозданіи, что чрезъ эту идею понятіе о твореніи является здѣсь въ чистомъ его видѣ, безъ всякой примѣси пантеизма, натурализма и дуализма. Эта идея въ самомъ корнѣ исключаетъ какъ то представленіе, что міръ есть истеченіе изъ божественной сущности, такъ и то, что Творецъ міра нуждался въ какомъ нибудь предварительно существовавшемъ матеріалѣ для сотворенія міра (въ доміриомъ хаосѣ или въ вѣчной матеріи), такъ наконецъ и то, что Онъ нуждался въ содѣйствіи посредствующаго какого нибудь существа, или посторонней Ему силы, для приведенія въ осуществленіе своего творческаго плана. При всѣхъ этихъ и подобныхъ представленіяхъ не удерживается понятіе чистаго творенія. Идеѣ *творенія,* понимаемой въ строгомъ смыслѣ, соотвѣствуетъ только *произведеніе изъ ничего.* Еслибы міръ былъ истеченіемъ изъ божественной сущности, тогда не осуществилась бы никакимъ образомъ идея творенія; равнымъ образомъ какъ и въ томъ случаѣ, если бы до творенія міра существовала какая либо готовая матерія или сила, при

посредствѣ которыхъ онъ былъ созданъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ получается идея *мірообразованія,* а не чистая идея творенія. Другое не менѣе важное значеніе идеи сотворенія міра изъ ничего состоитъ въ томъ, что только эта идея представляетъ намъ существо Божіе въ его истинномъ видѣ,—какъ существо безконечное и безусловное. Только въ твореніи изъ ничего высказывается отличительное свойство божественной природы. Актъ творенія изъ ничего исключительно свойственъ только Богу, какъ существу абсолютному. Только абсолютная или безконечная причина въ состояніи перешагнуть бездну, лежащую между бытіемъ и небытіемъ,—вызвать бытіе изъ бездны небытія. Всѣ теоріи, которыя не допускаютъ идеи творенія изъ ничего, не возвышаются и до истиннаго понятія о безконечности божественнаго Существа. Въ нихъ актъ сотворенія міра приравнивается къ образованію чего нибудь изъ готоваго матеріала и чрезъ то смѣшивается съ актами свойственными ограниченнымъ существамъ, а идея безконечнаго Существа отходитъ на задній планъ.

Возможность творенія изъ ничего заключается во всемогуществѣ Божіемъ, для котораго нѣтъ ничего невозможнаго. Напрасно этой возможности матеріализмъ и пантеизмъ противопоставляютъ извѣстную аксіому: „изъ ничего ничего не бываетъ“. Ученіе о сотвореніи Богомъ міра изъ ничего не говоритъ намъ, что вселенная возникла сама собою изъ ничего, а утверждаетъ, что Божественное всемогущество произвело ее изъ небытія въ бытіе, и слѣдовательно указываетъ причину и силу, которая была въ состояніи сдѣлать это. Противорѣчіе аксіомѣ: изъ ничего ничего не бываетъ—заключается не въ ученіи о твореніи изъ ничего, а напротивъ въ матеріалистическомъ представленіи о самосуществованіи вселенной. Утверждая самосуществованіе міра матеріализмъ тѣмъ самымъ прямо отрицаетъ, что міръ произошелъ отъ какой нибудь причины.

Ученіе о сотвореніи міра изъ ничего, проходящее чрезъ всѣ писанія Ветхаго Завѣта, съ особенною силою выражается въ одной изъ позднѣйшихъ ветхозавѣтныхъ книгъ, именно въ 2-ой книгѣ Маккавеевъ (VII, 28), гдѣ мать Маккавеевъ взываетъ къ своему умирающему за вѣру отцевъ сыну: „молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю и вся яже въ нихъ, видящъ

уразумѣеши, яко отъ несущихъ сотвори сія Богъ". Выраженіе ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν, т. е. изъ не существующаго, ясно указываетъ на сотвореніе міра изъ ничего,—ex nihilo, какъ переводится это мѣсто въ латинской Вульгатѣ. Въ Новомъ Завѣтѣ точно также повторяется это воззрѣніе на твореніе, какъ центральное воззрѣніе, на которомъ зиждется Ветхій и Новый Завѣтъ. Ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ (IV, 17) говоритъ: *„Богъ нарицаетъ не сущая, яко сущая"* (τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα). Сюда же относятся тѣ мѣста Св. Писанія, въ которыхъ Богъ изображается абсолютнымъ Творцомъ всего безусловно: „Имъ создано все" (Кол. I, 16; Ефес. III, 9; Евр. III, 4); *„вся* Тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть еже бысть" (Іоан. I, 3). Знатоки еврейскаго языка находятъ указаніе на твореніе міра изъ ничего и въ самыхъ первыхъ словахъ библейскаго повѣствованія о твореніи: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю" (Быт. I, 1), гдѣ, для означенія понятія творенія, употребленъ въ еврейскомъ подлинникѣ еврейскій глаголъ barâh. Этотъ глаголъ по преимуществу имѣетъ значеніе творенія изъ ничего[1]). Хотя это значеніе глагола barâh и не вездѣ въ Св. Писаніи выдерживается и иногда имъ означается твореніе изъ готовой матеріи, но что въ указанномъ мѣстѣ (Быт. I, 1) этотъ глаголъ означаетъ именно твореніе изъ ничего, на это указываетъ опредѣленіе: bereschit (въ началѣ), когда т. е. не было ничего изъ міроваго бытія, а также и то, что хаосъ указывается въ Библіи, какъ продуктъ творческой дѣятельности[2]).—Переходимъ къ *идеѣ временности* міра. Этою идеею не отрицается, что уму Божественному отъ вѣчности былъ присущъ идеальный образъ міра, но отрицается только то, что реальный міръ су-

---

[1]) Въ „Правосл. Догмат. Богословіи" преосвящ. Макарія т. II стр. 12 дѣлается ссылка на одного еврейскаго ученаго раввина объясняющаго въ вышеозначенномъ смыслѣ глаголъ barâh въ Comment. in Genes. Ср. „Апологетику" Геттингера, часть II. Спб. 1872 г. стр. 107, примѣч.

[2]) Истина сотворенія міра изъ ничего единогласно признавалась и отцами и учителями церкви за несомнѣнную истину Божественнаго Откровенія. „Пророки, говоритъ св. Ѳеофилъ Антіохійскій, согласно научили насъ, что Богъ все сотворилъ изъ ничего. Ибо ничто не совѣчно Богу... Матерія, изъ которой Богъ сотворилъ и устроилъ міръ, получила начало и создана отъ Бога" (2-я *книга къ Автолику*, гл. X по переводу П. А. Преображенскаго). „Могущество Бога обнаруживается въ томъ, что онъ творитъ вещи изъ ничего и такъ какъ Ему угодно. Ибо „невозможное у человѣковъ возможно у Бога" (Ibid. гл. XIII). У святаго Іоанна Дамаскина читаемъ:

ществуетъ отъ вѣчности; точно такъ же, какъ и ученіемъ о твореніи изъ ничего не отрицается, что Богъ сотворилъ міръ изъ присущей ему силы абсолютнаго всемогущества, а отрицается лишь то, что міръ сотворенъ Богомъ изъ чего нибудь матеріальнаго, отдѣльнаго отъ Него. Мысль о томъ, что міръ есть отъ вѣчности предположенный объектъ созерцанія божества и что твореніе было предметнымъ реализированіемъ во времени вѣчной божественной идеи, высказывалась не рѣдко уже у древнихъ отцовъ церкви. Такъ напримѣръ Григорій Богословъ говоритъ: „Мысль Божія отъ вѣка созерцала вожделѣнную свѣтлость своей доброты... и разсматривала также въ великихъ своихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленный образъ міра. Для Бога міръ былъ всегда настоящимъ". Неявленный во внѣ духовный образъ міра, не вступившій еще въ сферу временнаго, видимаго и условнаго бытія, имѣетъ въ виду и ап. Павелъ, когда говоритъ: „вѣрою разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ, во еже отъ неявляемыхъ (μη φαινόμενον) видимымъ имъ быти (Евр. XI, 3). Вопросъ о томъ, какъ совершился переходъ идеальнаго образа міра, отъ вѣчности присущаго Божественному уму, въ реальную форму бытія, другими словами, какъ матеріализировался этотъ идеальный образъ, откуда при этомъ взялась матерія, въ которую онъ облеченъ, разрѣшается вѣрою во всемогущество Творца, которое въ томъ и состоитъ въ отличіе отъ всякаго ограниченнаго даже наивысшаго могущества, что имѣетъ силу изъ ничего создавать нѣчто, изъ несущаго сущее. Матерія сотворена Богомъ. Какъ сотворена—мы этого не знаемъ, но *вѣрою,* какъ говоритъ апостолъ Павелъ въ только что приведенныхъ словахъ, *разумѣваемъ.* „Но ученіе о сотвореніи міра во времени, возражаютъ отрицающіе это ученіе, противорѣчитъ неизмѣняемости божественнаго Существа". При правильномъ пониманіи идеи безконечнаго Существа не можетъ имѣть мѣста это недоразумѣніе. Въ человѣкѣ, какъ ограниченномъ существѣ, каждое его дѣйствіе существуетъ отдѣльно отъ способности, которая, переходя въ

Αυτός ὁ Θεός ἡμῶν εποίησε τον οὐρανὸν καὶ τὴν γὴν—ἐχ τοῦ μη ὄντος εἰς το εἶναι παραγαγὼν τα σύμπαντα τά μεν ουχ εχ προϋποχειμένης ὕλης (не изъ предлежащей матеріи), τα δε ἐχ τοῦτων τῶν υπ' αὐτοῦ γεγονόντων" („Точное изложеніе Прав. вѣры" II. 5).

дѣйствіе, производитъ въ немъ измѣненіе. Въ Богѣ, какъ существѣ безконечномъ, нельзя отдѣлять способности къ дѣйствію отъ самаго дѣйствія.

Употребленіе Его всемогущей силы нельзя представлять на подобіе употребленія ограниченныхъ силъ и способностей человѣка, т. е. какъ переходъ отъ возможности къ дѣйствію, отъ потенціи къ акту: въ Богѣ все это составляетъ единый нераздѣльный актъ чистѣйшей дѣятельности. Онъ допускаетъ только измѣненіе вещей въ актахъ Своей воли, оставаясь Самъ вѣчно неизмѣняемымъ и всегда однимъ и тѣмъ же. Поэтому и твореніе міра во времени можетъ быть мыслимо какъ измѣненіе внѣ Бога, происшедшее безъ всякаго измѣненія Его внутренняго существа. Что касается вопросовъ, почему Богъ раньше не сотворилъ міра, какъ въ тотъ моментъ, когда міръ получилъ бытіе, или—что́ дѣлалъ Богъ до сотворенія міра: то эти и подобные вопросы неумѣстны потому уже, что они вносятъ категорію времени въ вышевременную жизнь Божію, къ которой они не могутъ имѣть никакого приложенія.

Значеніе идеи о временности міра и ея превосходство предъ противоположнымъ ученіемъ о вѣчности міра состоятъ въ слѣдующемъ. Если принять, что матерія существуетъ отъ вѣчности, а не сотворена Богомъ во времени, то мы признаемъ рядомъ съ Высочайшимъ Существомъ совѣчное Ему и слѣдовательно ограничивающее Его начало, т. е. впадаемъ въ дуализмъ. „Если Богъ не одинъ вѣченъ“, скажемъ словами Тертулліана, и все прочее не отъ Него произошло, въ такомъ случаѣ Онъ и не Богъ. Два вѣчныя и совмѣстныя начала не могутъ быть допущены по представленіямъ здраваго разума“ [1]). Если съ другой стороны согласиться съ пантеистическимъ воззрѣніемъ, что міръ есть вѣчное обнаруженіе Божества, тогда мы должны будемъ или перенести на Божество всѣ тѣ несовершенства, какія замѣчаются въ мірѣ, или приписать міру божественныя совершенства; но первое не согласно съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ безконечномъ и всесовершенномъ, послѣднее противорѣчитъ опыту. „Вселенная сотворена, говоритъ блаженный Августинъ, а не родилъ ее Богъ изъ Самого Себя, чтобы быть ей тѣмъ же, чѣмъ Самъ Онъ есть. Онъ создалъ ее изъ

[1]) Тертулліанъ—«Adv. Hermog.» cap. IV—7; *Онъ же* «Adv. Marcion.» I, 15.

ничего, чтобы не была равною ни Тому, кѣмъ создана, ни Сыну Его, чрезъ котораго создана" [1]). Противъ ученія о временности міра единогласно возстаютъ пантеисты и матеріалисты, потому что какъ пантеизмъ такъ и матеріализмъ нуждаются въ вѣчности міра. Пантеизмъ не можетъ обойтись безъ вѣчнаго міра, такъ какъ онъ не признаетъ доміриаго Божества и не допускаетъ возможности внѣміровой самостоятельной внутренней Его жизни. Матеріализмъ не менѣе нуждается въ вѣчности міра для обоснованія своей гипотезы о матеріи, какъ единственномъ началѣ всего существующаго. Общія ихъ возраженія противъ ученія о временности міра опираются „на невозможности для человѣческой мысли представить начальный предѣлъ времени вообще,—поставить т. е. какой нибудь опредѣленный моментъ, который былъ бы первымъ пунктомъ времени" [2]), (Отсюда извѣстная антиномія Канта, по тезису которой міръ имѣетъ начало, а по антитезису онъ не имѣетъ начала, а есть безконечное протяженіе времени). „Нельзя, говорятъ, дойти до опредѣленной точки по линіи безконечнаго протяженія времени, потому что нельзя ниоткуда начать этой линіи". Противъ этого слѣдуетъ замѣтить, что если мысленно, хотя и не въ формѣ нагляднаго представленія, для времени не допускать никакого начала, то для насъ пропадаетъ всякая точка отправленія, отъ которой мы могли бы придти къ какому нибудь историческому моменту времени. Матеріализмъ противъ ученія о временности міра и въ защиту его вѣчности преимущественно ссылается на выводы естествознанія о неуничтожимости матеріи. Но матеріализмъ безъ достаточныхъ основаній обращаетъ эти выводы въ пользу своей гипотезы о вѣчности міра. Естественныя науки, основываясь на фактахъ опыта, утверждаютъ, что въ сферѣ опыта невозможно ни произвести вновь, ни уничтожить самомалѣйшаго количества матеріи никакими способами. Теперь является вопросъ: изъ того, что вещество въ предѣлахъ опыта не появляется вновь и не исчезаетъ, возможно ли заключать къ вѣчности матеріи? Подобное заключеніе будетъ въ нѣкоторой степени равносильно слѣдующему: ребенокъ, забавляясь различными игрушками, увидѣлъ, что однѣ онъ могъ изломать, а другія не могъ. Отсюда

---

[1]) Блаж. Августинъ—«In Genes. contra Manich.» lib. 1, cap. 2.

[2]) *Шлейермахеръ* „Glaubenslehre" § 41.

онъ дѣлаетъ такое заключеніе (допустимъ въ ребенкѣ способность къ философствованію): первыя игрушки ломаются, слѣдовательно онѣ кѣмъ либо сдѣланы; но послѣднія я никакъ не могъ разломать, слѣдовательно онѣ вѣчны. Заключеніе о вѣчности матеріи отъ ея неуничтожимости въ сферѣ опыта едва-ли основательнѣе этого положенія; человѣкъ, не зная сущности вещества, не имѣя возможности уничтожить различныхъ его проявленій, утверждаетъ, что *вещество* вѣчно, потому что онъ не можетъ его уничтожить. При этомъ забывается та простая истина, что человѣкъ, какъ существо конечное, ни творить ни уничтожать ничего не можетъ. Изъ выводовъ естественныхъ наукъ о происхожденіи настоящаго міроваго порядка напротивъ гораздо съ большею необходимостію вытекаетъ заключеніе о временности, а не о вѣчности матеріи. Естественныя науки признаютъ, что существующій міровой порядокъ получилъ свое начало, что наша планета была нѣкогда несовмѣстима съ животною жизнію. А если такъ, то совершенно непонятно, какимъ же образомъ возможно міровое образованіе во времени, еслибъ матерія существовала вѣчно? Что же было съ матеріею до времени образованія міра? Что было съ тѣмъ неизмѣннымъ элементомъ, который матеріализмъ признаетъ вѣчно существующимъ? Неужели онъ отъ вѣчности могъ быть неподвижнымъ до того момента, когда началъ образовываться универсъ?[1]) Указать на время обра-

[1]) Естествоиспытатели новѣйшаго времени стараются въ нѣкоторой степени уяснить возможность временнаго образованія міра при неуничтожимости матеріи. Подобную попытку мы видимъ среди англійскихъ ученыхъ. Проф. физики въ Эдинбургскомъ Университетѣ Тэтъ и проф. въ коллегіи Оуэна въ Манчестерѣ Бальфюръ Стюартъ (въ сочиненіи «Unseen Univers») стараются на основаніи тщательнаго разсмотрѣнія и изученія міровой жизни, имѣя въ основѣ принципъ „непрерывности", показать, что настоящій видимый міръ получилъ свое начало отъ невидимаго; посредствующимъ звѣномъ между видимымъ и невидимымъ мірами служитъ эфиръ, который по своимъ свойствамъ относится какъ къ міру невидимому, такъ и къ міру видимому и имѣетъ нѣкоторыя свойства матеріи, напр.—задерживать лучи солнца, принимать ихъ въ себя и. т. д. Примѣняя принципъ „непрерывности" къ міру видимому и невидимому, указанные ученые, отъ чрезмѣрной ревности все уяснить, приходятъ въ высшей степени къ смѣлымъ и фантастическимъ догадкамъ и предположеніямъ. Такъ они стараются уяснить принципомъ „непрерывности" происхожденіе и постепенное развитіе видимаго міра, который получилъ начало отъ невидимаго, и къ невидимому примѣняютъ тотъ же принципъ, который будто-бы осуществляютъ и міръ ангельскій и даже лица Божества, и все это подтверждается мѣстами Св. Писанія: Отецъ есть верхов-

зованія самой матеріи естественныя науки не могутъ; онѣ предполагаютъ разныя гипотезы, которыя въ существѣ дѣла оказываются весьма недостаточными для уясненія этого вопроса. Очевидно, что умозаключеніе отъ неуничтожимости матеріи къ ея вѣчности дѣлаетъ логическій скачекъ. Изъ того факта, что ни малѣйшая частица матеріи не уничтожается въ постоянномъ круговоротѣ природы, строго говоря, не слѣдуетъ даже того, что она безконечна по продолженію своего бытія, т. е. что уничтоженіе ея вообще не мыслимо, невозможно. Отсюда слѣдуетъ только то, что намъ въ природѣ ничего не извѣстно такого, что̀ въ состояніи было бы уничтожить или вновь создать самомалѣйшую частичку матеріи или силу. Но еслибы матерія и сила и на самомъ дѣлѣ были на вѣки неразрушимы и неуничтожимы, то изъ этого можно было бы заключать о бытіи ихъ отъ вѣчности только въ томъ случаѣ, если противъ такого заключенія не было бы никакихъ основаній. Но такія основанія несомнѣнно существуютъ. Извѣстное положеніе, обыкновенно выставляемое большинствомъ матеріалистовъ: „что̀ отъ вѣчности существуетъ, то должно и остаться на вѣки", логически вѣрно; но оно должно быть дополнено не менѣе вѣрнымъ логическимъ положеніемъ: „что̀ отъ вѣчности существуетъ, то должно вѣчно и оставаться такимъ, какимъ оно отъ вѣчности существуетъ", т. е. должно быть вѣчно неизмѣняемымъ и притомъ не только по существу, но и по состоянію. Строго послѣдовательные матеріалисты признаютъ вѣрность этого положенія и поэтому находятъ себя вынужденными утверждать, что съ строго матеріалистической точки зрѣнія не можетъ быть никакой рѣчи ни о какомъ развитіи матеріи и силы, ни о какой слѣдовательно космогоніи или постепенномъ образованіи міра, потому что послѣднимъ необходимо предполагается первоначальное состояніе матеріи, отличное отъ послѣдующихъ, предполагаются измѣненія, а мы не можемъ составить себѣ никакого представленія о томъ, что̀ было прежде всякихъ измѣненій,—прежде чѣмъ началось развитіе матеріи. Поэтому упомянутые болѣе логически—послѣдовательные матеріалисты признаютъ, что не только міръ, въ смыслѣ матеріи и силы, но и міръ какъ благоустроенный космосъ, каждое от-

ное начало всего, чрезъ Сына все образуется, Духъ Св., носившійся надъ бездною, разливаетъ жизнь и сіи три едино суть и. т. д. „The Unseen Univers, or phisical speculations on a future state" p. 170—180 (1875).

дѣльное міровое тѣло, даже всѣ органическіе виды существуютъ отъ вѣчности. Одинъ изъ новѣйшихъ представителей матеріализма Кольбе († 1855 г.) напр. думаетъ, что есть многія еще не изслѣдованныя страны, въ которыхъ можетъ быть теперь еще живутъ виды животныхъ, которые считаются за вымершіе, и съ другой стороны есть многія еще не изслѣдованныя горы, въ которыхъ можетъ быть находятся окаменѣлости тѣхъ изъ живущихъ видовъ, о которыхъ (окаменѣлостяхъ) доселѣ еще ничего неизвѣстно. Никакое измѣненіе въ мірѣ вообще и въ органическихъ его существахъ въ частности для Кольбе не мыслимо; онъ считаетъ только состояніе вѣчной неизмѣняемости міра единственно возможнымъ. И въ этомъ онъ совершенно правъ. Съ матеріалистической точки зрѣнія, признающей вѣчною только матерію и силу, а не міръ съ его опредѣленнымъ, однажды на всегда отъ вѣчности даннымъ устройствомъ, невозможно дать сколько нибудь удовлетворительное объясненіе по вопросу о томъ, съ какого момента началось образованіе міра изъ вѣчной матеріи и силы и что было до этого момента, въ какомъ состояніи находились до него сила и матерія? Если матерія неотдѣлима отъ силы и сила не отдѣлима отъ матеріи, то нельзя представить такого момента, когда матерія была бы абсолютно недѣятельна, когда сила внутренно присущая ей вовсе не проявлялась бы. Признаніе такимъ образомъ вѣчности матеріи необходимо ведетъ къ признанію вѣчности міра въ цѣломъ его объемѣ и въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ теперь существуетъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ къ признанію вѣчной его неизмѣняемости. Но такое воззрѣніе не согласимо съ фактами. Мы находимъ на землѣ постоянное измѣненіе въ растительномъ и животномъ царствахъ и не находимъ абсолютной неизмѣнности. Дарвинова школа признаетъ даже измѣняемость видовъ въ органическомъ мірѣ. Мнѣніе, что въ какихъ нибудь еще неизслѣдованныхъ странахъ продолжаютъ жить виды животныхъ, которые считаются вымершими (допотопные мамонты, носороги и проч.), ничѣмъ по крайней мѣрѣ до селѣ не оправдано; это признаютъ всѣ естествоиспытатели, которые стоятъ въ своихъ изслѣдованіяхъ на почвѣ фактовъ. Поэтому о неизмѣняемости міра не можетъ быть никакой рѣчи, и предположеніе его неизмѣняемости со стороны нѣкоторыхъ матеріалистовъ только показываетъ, къ какимъ произвольнымъ предположеніямъ вы-

нуждаетъ болѣе послѣдовательныхъ матеріалистовъ признаніе вѣчности матеріи. Логика вынуждаетъ ихъ признать: что̀ вѣчно, то должно быть вѣчно неизмѣняемо, должно находиться неизмѣнно въ одномъ и томъ же состояніи; и вслѣдствіе этого они рѣшаются, вопреки фактамъ очевидной измѣняемости матеріальныхъ существъ, утверждать ихъ вѣчную неизмѣняемость. А между тѣмъ этотъ фактъ всякое непредвзятое мышленіе долженъ вести къ признанію невѣчности матеріи, такъ какъ съ вѣчностію неразрывно соединено свойство неизмѣняемости. Такъ какъ мы видимъ, что матерія, если и не измѣняется по существу, однакоже можетъ принимать самыя разнообразныя количества силы движенія (колебанія), чрезъ что получаются самыя различныя формы ея: то отсюда должны заключить, что она небезусловно неизмѣняема, слѣдовательно не вѣчна. Если бы матерія одарена была напр. только одною силою притяженія, которая была бы внутренно присуща каждой матеріальной частицѣ всегда въ неизмѣнномъ количествѣ, тогда мы могли бы заключать отсюда о ея вѣчности. Точно также, еслибы каждая частичка матеріи имѣла бы только извѣстную степень колебаній и эти колебанія такъ неизмѣнно были бы присущи ей, что они ни чрезъ что не могли бы быть уменьшены или увеличены,—тогда можно было бы сказать, что матерія и сила вѣчны. Но такъ какъ сила колебанія (сотрясенія, дрожанія) при каждой матеріальной частицѣ можетъ дѣйствовать въ самомъ разнообразномъ количествѣ, такъ какъ это количество подвержено постояннымъ измѣненіямъ, то оно не могло быть отъ вѣчности соединено съ матеріею. Если бы сила колебанія отъ вѣчности связана была съ матеріею, то она не могла бы быть переносима съ однѣхъ частицъ ея на другія, но каждая частица матеріи должна бы удерживать на всѣ вѣка отъ вѣчности присущую ей силу или движеніе. Но если матерія не отъ вѣчности имѣла движеніе, то, если бы она на самомъ дѣлѣ отъ вѣчности существовала, она должна бы быть совершенно неспособна ни къ какому движенію, потому что отъ вѣчности она существовала въ покоющемся состояніи, въ томъ же состояніи и должна бы оставаться навсегда. „Въ вѣчной матеріи, говорятъ, отъ вѣчности происходило и движеніе“. Но вѣчное движеніе—невозможность, о которой нельзя составить даже никакого представленія. Въ самомъ существѣ всякаго движенія заключается,

что оно по крайней мѣрѣ получило начало, если и не необходимо предполагается конецъ его. Матеріализмъ утверждаетъ, что матерія отъ вѣчности наполняла міровое пространство и отъ вѣчности обладала всѣми присущими ей силами и что такимъ образомъ изъ нея постепенно, по однимъ физическимъ и химическимъ законамъ, образовался благоустроенный міръ—*космосъ*,—тотъ міръ, который мы теперь видимъ со всѣмъ его настоящимъ устройствомъ. Но эта гипотеза признается несостоятельною даже тѣми изъ естествоиспытателей, которые оставляютъ неприкосновенною ея мысль о вѣчности матеріи и о вѣчномъ соприсутствіи въ ней извѣстныхъ силъ. Такъ напр. Пфаффъ въ своей „Исторіи міра“ весьма обстоятельно доказываетъ, что матерія, предоставленная своимъ собственнымъ силамъ, не въ состояніи никогда была бы произвести ничего подобнаго тому, что мы называемъ міровымъ порядкомъ, но постоянно должна была бы оставаться въ одинаковомъ, первоначально данномъ ей, состояніи. Предположимъ вмѣстѣ съ большинствомъ новѣйшихъ естествоиспытателей, что первоначальное состояніе матеріи было газообразное. При этомъ предположеніи неизбѣжно является вопросъ: какъ, какимъ путемъ отъ вѣчности существующая матерія сама собою могла выдти изъ газообразнаго состоянія; однѣ физическія и химическія силы матеріи никогда не могли превратить газообразной, равномѣрно распредѣленной въ міровомъ пространствѣ, массы въ отдѣльныя міровыя тѣла, сколько бы милліардовъ вѣковъ ни назначалось для этого процесса. Относительно свойствъ газовъ естествознаніе учитъ, что они всѣ безъ изъятія стремятся къ безконечному протяженію и *совершенно равномѣрно* наполняютъ открытое для нихъ пространство. Физическіе опыты надъ газами показываютъ, что предоставленные сами себѣ они никогда не могутъ перейти въ твердыя тѣла. Точно также и первоначальная газообразная масса матеріи, предоставленная самой себѣ, была неспособна превратиться въ отдѣльныя твердыя міровыя тѣла. Извѣстны четыре возможныхъ способа, посредствомъ которыхъ газообразныя тѣла вообще могутъ превращаться въ твердыя тѣла: 1) чрезъ сильное давленіе отвнѣ, 2) чрезъ химическое сродство, 3) чрезъ охлажденіе или пониженіе температуры и 4) чрезъ общую силу притяженія, или такъ называемый законъ тяжести. Но что первый изъ означенныхъ воз-

ложныхъ способовъ—давленіе отвнѣ—не мыслимъ въ разсматриваемомъ нами случаѣ, это понятно само собою; точно также и о третьемъ способѣ, т. е. объ охлажденіи, въ данномъ случаѣ рѣчи не можетъ быть, потому что охлажденію можетъ подвергнуться только масса, находящаяся въ соприкосновеніи съ низшимъ ея по температурѣ пространствомъ, которому она можетъ передать свою теплоту. При равномѣрно же распредѣленной во всемъ міровомъ пространствѣ газообразной матеріи охлажденіе ея было невозможно, потому что подлѣ нея не существовало никакого пустаго пространства, которому она могла бы передать часть своей теплоты. Еще меньше при той высокой степени разрѣженности, разобщенности (dissoiation), на какой находилась первоначальная газообразная масса, можетъ быть рѣчь о химическомъ притяженіи. Остается только общая сила притяженія. Но изъ равномѣрно распредѣленнаго газа и эта сила не могла произвести никакихъ отдѣльныхъ міровыхъ тѣлъ, и при томъ—по двоякой причинѣ. Во первыхъ къ существеннымъ свойствамъ газа, какъ замѣчено выше, принадлежитъ свойство стремиться къ дальнѣйшему и дальнѣйшему протяженію; и потомъ въ газообразной массѣ, равномѣрно распредѣленной во всемъ міровомъ пространствѣ, каждый атомъ находился въ совершенно одинаковомъ условіи съ другими атомами, т. е. каждый одинаково сильно привлекался во всѣ стороны; поэтому ниодинъ не могъ двигаться и приближаться къ другому. Изъ всего этого видно, что чрезъ одни естественныя свойства и силы матерія никакимъ образомъ не могла быть выведена изъ первоначальнаго состоянія,—состоянія равномѣрно распредѣленной въ пространствѣ газообразной массы. Мы должны такимъ образомъ или совсѣмъ отказаться отъ объясненія происхожденія міра и признать его, вопреки законамъ логики, безпричиннымъ или вѣчно самосуществующимъ, или, избѣгая этого, признать, что онъ сотворенъ во времени всемогущею силою Творца.

Порядокъ міроздáнія въ томъ его видѣ, какъ онъ изображается въ 1-ой главѣ книги Бытія (независимо отъ нѣкоторыхъ частностей, въ общемъ цѣломъ не имѣющихъ существеннаго значенія), представляетъ замѣчательное согласіе съ болѣе достовѣрными выводами естествознанія по вопросу о мірообразованіи.

Въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи не упоминается о многихъ частныхъ моментахъ или фазисахъ, предполагаемыхъ въ постепенномъ развитіи вселенной гипотезами новѣйшаго естествознанія, такъ какъ повѣствованіе это вообще отличается краткостью и отнюдь не имѣетъ въ виду представить полную систему астрономіи и геологіи. Но все существенное, относящееся до порядка міротворенія вообще, и особенно до порядка сотворенія нашей планеты, на которой по преимуществу сосредоточено библейское повѣтствованіе о твореніи,—изображается въ Библіи съ точностію, не оставляющею мѣста почти ни для какихъ серьезныхъ возраженій съ естественно-научной точки зрѣнія. По библейскому описанію, сотворенію органическаго міра на нашей планетѣ предшествуетъ сотвореніе и образованіе неорганической природы; органическій міръ развивается постепенно; появленію въ немъ животнаго царства предшествуетъ царство растительное; въ самомъ животномъ царствѣ сначала являются низшіе болѣе простые организмы—водяныя животныя и пресмыкающіяся, затѣмъ—болѣе развитые и сложные—птицы и четвероногія; наконецъ создается человѣкъ, какъ вѣнецъ и завершеніе земнаго творенія. Такой же порядокъ творенія въ общемъ цѣломъ изображается и въ естественныхъ исторіяхъ мірозданія. Встрѣчающіяся въ нихъ разности по этому предмету, сравнительно съ библейскимъ ученіемъ, касаются не столько существа, сколько тѣхъ или иныхъ подробностей, которыя не имѣютъ религіознаго значенія и относятся къ области ученой любознательности. Такъ напр. естественныя исторіи мірозданія, составляемыя на основаніи естественно-научныхъ гипотезъ, вдаются въ подробныя описанія предполагаемаго ими дѣйствія разныхъ естественныхъ силъ природы при возникновеніи и образованіи разныхъ видовъ творенія (дѣйствій центробѣжной и центростремительной силъ, силы сцѣпленія, притяженія, отталкиванія и т. д.), занимаются подробнымъ анализомъ разнообразныхъ фазисовъ развитія матеріи, переходовъ ея изъ газообразнаго и жидкаго состоянія въ твердое и проч. Въ библейскомъ повѣствованіи не находится такихъ подробностей, какія мы находимъ въ спеціальныхъ астрономическихъ и геологическихъ трактатахъ, и съ богословской точки зрѣнія нѣтъ основанія отвергать или оспоривать эти подробности, если при этомъ міръ признается твореніемъ Божіимъ. Если ученая любозна-

льность высказываетъ на извѣстныхъ естественно-научныхъ нованіяхъ предположенія о такихъ явленіяхъ въ постепенмъ образованіи міра, о которыхъ не упоминается въ Библіи, о еще не значитъ, чтобъ естествознаніе чрезъ то самое впало въ прямое противорѣчіе съ Св. Писаніемъ, такъ какъ и ко Св. Писаніе не отрицаетъ безусловно дѣйствія естественхъ силъ природы въ процессѣ образованія міра, хотя не ется въ подробное описаніе ихъ дѣйствія. Библія не говоъ намъ, что все, что есть въ природѣ, сотворено непосредственнымъ творческимъ дѣйствіемъ Творца, безъ всякаго посреда созданныхъ Имъ вещественныхъ силъ природы. Въ библскомъ повѣствованіи напр. о сотвореніи растительнаго и вотнаго царствъ прямо указывается на то, что оба эти рства созданы при посредствѣ готовыхъ уже къ тому времени ѣе созданныхъ элементовъ природы. На это ясно указываютъ ейскія выраженія: „и сказалъ Богъ: да *произраститъ* ля зелень, траву... да *произведетъ земля* пресмыкающихся... *произведетъ земля* душу живу“ и проч. Выраженія эти ю показываютъ, что сотвореніе животно-растительнаго цара не представляется въ Библіи дѣломъ непосредственнаго ескаго творчества или твореніемъ всего изъ ничего. Библія ываетъ только воздѣйствіе творческой силы на готовыя уже изводительныя силы природы для того, чтобы онѣ могли извести формы животно-растительной жизни, но не исклюъ и не устраняетъ дѣйствія при этомъ и естественныхъ ь. Даже въ дѣлѣ сотворенія человѣка актъ въ строгомъ слѣ божескаго творчества относится въ Библіи только къ г одушевленія человѣка новымъ высшимъ началомъ, котораіе доставало предшествовавшимъ видамъ твореній—началомъ вности и разумности: „вдунулъ въ лице его дыханіе жизни“. юреніе же тѣлеснаго человѣческаго организма въ Библіи ставляется образованіемъ также изъ готоваго т. е. ранѣе нnaго элемента природы—земнаго праха: „вземъ персть земли“. Отсюда видно, что не только ученіе новѣйшаго твознанія о постепенности мірообразованія, но въ части даже и теорія о происхожденіи видовъ, если ею отрицается бытіе Творца, не исключаются бузусловно библимъ ученіемъ о твореніи и не находятся въ прямомъ иворѣчіи съ нимъ. Можно допустить безъ существен-

наго противорѣчія Библіи, что при сотвореніи высшихъ фор
органической жизни, по дѣйствію всемогущей силы Тво
ца, совершался переходъ низшихъ органическихъ формъ
высшія, болѣе совершенныя по своей организаціи. Теор
о перерожденіи видовъ сама по себѣ—безъ той идеи, котор
все дѣло творенія сводится къ дѣйствію однѣхъ естестве
ныхъ силъ природы,—не заключаетъ въ себѣ прямаго посягате
ства на истину библейскаго ученія о твореніи. Правда устано
леніе постоянныхъ видовъ творенія въ растительномъ и живо
номъ царствахъ, по ученію Библіи, было цѣлью и конечны
результатомъ творенія. Объ этомъ ясно и опредѣленно гов
рится въ Св. Писаніи: „да произраститъ земля зелень по ро
своему"; „да произраститъ земля душу живу—скотовъ
роду ихъ". Но какимъ способомъ была достигнута всемогущи
Творцомъ эта конечная цѣль творенія, какимъ способомъ бы
установлено первоначально множество существующихъ тепе
видовъ растеній и животныхъ—путемъ ли возсозданія высши
формъ изъ низшихъ или инымъ способмъ, на это не содержит
прямыхъ указаній въ Св. Писаніи. Замѣчательно, что не толь
изображеніе общаго порядка творенія, но и многія частности би
лейскаго повѣствованія о твореніи представляютъ поразител
ное согласіе съ результатами естественно-научныхъ изысканій
По мѣрѣ успѣховъ естественныхъ наукъ многое, что преж
казалось и считалось въ библейскомъ повѣствованіи противор
чащимъ результатамъ научныхъ изысканій, теперь оказывает
согласнымъ съ болѣе точными и широкими научными изслѣд
ваніями. Для подтвержденія этого можно указать на нѣсколь
фактовъ. Не дальше какъ 20—30 лѣтъ назадъ считалось
естествознаніи сомнительнымъ, чтобы человѣкъ появился
свѣтъ въ одинъ періодъ съ вымершими допотопными живо
ными, и болѣе рѣшительные изъ естествоиспытателей шко
Кювье прямо отвергали существованіе человѣка до потопа
томъ основаніи, что въ то время ученые долго не находи
вмѣстѣ съ остатками допотопныхъ животныхъ остатковъ че
вѣка. Между тѣмъ новѣйшими болѣе тщательными гео
гическими изслѣдованіями поставлено почти внѣ всякаго со
нѣнія существованіе человѣка въ допотопный періодъ, а та
и одновременное происхожденіе его съ допотопными жив
ными, чрезъ что подтверждена истина библейскаго ученія, пр

де казавшаяся сомнительною. Теперь уже почти не находится отрицателей допотопнаго человѣка въ кругу даже наиболѣе рьяныхъ противниковъ Библіи. Другой примѣръ представляетъ достигнутое въ новѣйшее время согласіе между Библіею и наукою въ вопросѣ, касающемся происхожденія свѣта и свѣтилъ небесныхъ. Въ прежнее время, когда въ физикѣ господствовала гипотеза объ истеченіи свѣта изъ самосвѣтящихъ тѣлъ, въ Моисеевомъ повѣствованіи о твореніи многіе находили ту мнимую несообразность, что въ немъ говорится о сотвореніи свѣта въ день первый, а солнца—въ день четвертый. Въ новѣйшее время явилось другое мнѣніе, почти общепринятое теперь учеными, что свѣтъ есть вовсе не истеченіе изъ солнца, а тончайшая (эфирная) жидкость, разлитая въ пространствѣ и вовсе не истекающая изъ солнца и изъ другихъ свѣтилъ небесныхъ. Чрезъ это разрѣшилось само собою недоумѣніе, казавшееся прежде неразрѣшимымъ, относительно того, какимъ образомъ на землѣ могъ быть свѣтъ до появленія солнечнаго свѣта и могъ ли вообще свѣтъ быть созданъ прежде свѣтилъ небесныхъ. При современной почти общепринятой теоріи о свѣтѣ не представляется ничего несообразнаго съ наукою въ Моисеевомъ повѣствованіи о созданіи растеній прежде солнца. Моисей говоритъ, что растенія созданы прежде солнца, но не прежде свѣта, сотвореніе котораго у него относится еще къ первому дню творенія. Слѣдовательно у него не находится ничего несогласнаго съ тою истиною, что растенія не могутъ существовать безъ свѣта. Ничего не оказывается несообразнаго съ наукою и въ томъ, что Моисей упоминаетъ о существованіи трехъ дней—съ поименованіемъ у нихъ утра и вечера—прежде сотворенія солнца. Для того, чтобы до появленія солнца могъ быть день, т. е. могло быть свѣтло, требовалось только, чтобы эфирная свѣтоносная жидкость, тогда уже существовавшая, приведена была въ колебательное движеніе. Намъ неизвѣстно конечно, чѣмъ именно она приводилась въ такое движеніе — непосредственною ли силою Творца или посредствующими какими нибудь причинами, но мы не имѣемъ никакихъ основаній утверждать, что она ничѣмъ не могла приводиться въ движеніе до появленія солнца и, слѣдовательно, не можемъ отрицать, что до появленія солнца могъ быть на землѣ распространенъ свѣтъ,—могъ быть день. Что

же касается до смѣны дня ночью, то эта смѣна обусловливается, какъ извѣстно, обращеніемъ земли вокругъ своей оси, которое должно было начаться съ самаго начала сотворенія земли. Приведемъ еще одинъ примѣръ. До новѣйшаго времени многіе естествоиспытатели направленія враждебнаго библейскому ученію рѣшительно отрицали возможность происхожденія различныхъ человѣческихъ расъ изъ одной первоначальной четы. Они утверждали, что различіе человѣческихъ расъ на столько велико, что онѣ не могли всѣ произойти отъ одного человѣческаго вида. Теперь, когда не только виды одного рода, но и всѣ вообще виды организмовъ дарвинисты находятъ возможнымъ производить отъ одной первоначальной органической формы, возможность происхожденія всего человѣческаго рода отъ одной первоначальной четы уже никому почти не кажется физическою невозможностію. По этимъ примѣрамъ можно судить, какъ преждевременны бываютъ увѣренія, что въ томъ или другомъ пунктѣ естествознаніемъ рѣшительно опровергнуто ученіе Библіи и не оставлено никакой надежды на возстановленіе согласія между Библіею и наукою. Мы видимъ, что даже мнѣнія по нѣкоторымъ вопросамъ самыхъ авторитетныхъ ученыхъ естествоиспытателей недавняго прошлаго, какъ напр. Кювье, Гумбольдта, Гершеля, Араго и др., теперь считаются ошибочными, устарѣвшими. Авторитетъ такихъ ученыхъ часто былъ причиною, что въ продолженіи цѣлыхъ десятилѣтій удерживались ихъ мнѣнія, которыя по болѣе точнымъ изслѣдованіямъ оказывались ошибочными. Недавно умершій знаменитый естествоиспытатель, русскій академикъ, бывшій профессоръ дерптскаго университета К. Э. Бэръ, проложившій новые пути въ области зоологическихъ и антропологическихъ изслѣдованій (въ своемъ сочиненіи „Studien aus dem Gebiete der Naturwissenshaften „Petersburg, 1876 г., во второмъ томѣ на стр. 465-й) говоритъ, что „намъ ничего не завѣщано отъ древняго времени, болѣе возвышеннаго, чѣмъ библейское ученіе о твореніи“. Извѣстныя новѣйшія нападки на библейское повѣствованіе о твореніи Бэръ называетъ „комическими анахронизмами, съ которыми давно уже справилась новѣйшая естественная наука“. Другой, не менѣе извѣстный американскій ученый, естествоиспытатель Даусонъ (Dawson) выражается въ томъ же смыслѣ, но еще рѣшительнѣе. Онъ говоритъ, что „когда бы кѣмъ бы ни была сдѣлана попытка

изобразить исторію мірозданія, попытка эта не можетъ представить чего нибудь болѣе высокаго и достойнаго, чѣмъ библейское повѣствованіе о твореніи". Такъ говорятъ о библейскомъ ученіи знаменитые естествоиспытатели, которые по самой своей спеціальности смотрѣли на него главнымъ образомъ съ точки зрѣнія естественно-научныхъ интересовъ. Слѣдовательно въ фактической своей части оно не такъ несогласимо съ наукою, какъ это кажется нѣкоторымъ.

Изъ частныхъ пунктовъ библейскаго ученія о твореніи міра одинъ изъ наиболѣе спорныхъ пунктовъ касается того, что̀ слѣдуетъ разумѣть подъ *днями творенія?* По этому вопросу многіе изъ новѣйшихъ западныхъ богослововъ держатся того мнѣнія, что библейскіе дни творенія могутъ быть понимаемы въ смыслѣ неопредѣленныхъ періодовъ времени и стараются согласить эти періоды съ тѣми громадными періодами, какіе предполагаются нѣкоторыми геологическими и астрономическими гипотезами, въ исторіи постепеннаго образованія міра. Въ пользу такого взгляда на дни творенія приводятся нѣкоторыя основанія изъ самой Библіи, изъ которыхъ главнѣйшія суть слѣдующія: 1) по библейскому повѣствованію о твореніи, солнце и луна, назначенныя для отдѣленія дня отъ ночи, сотворены только въ четвертый день. Слѣдовательно, если не всѣ, то по крайней мѣрѣ первые три дня творенія, упоминаемые въ библейскомъ повѣствованіи, нельзя понимать въ смыслѣ нашихъ сутокъ, состоящихъ изъ дня и ночи и заключающихъ въ себѣ 24 часа времени. А это даетъ основаніе думать, что и всѣ вообще дни творенія и самое слово „день" въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи употребляется не въ строго-буквальномъ смыслѣ и не для означенія суточнаго промежутка времени. 2) Еврейское слово „jom" (день) въ Библіи не рѣдко употребляется прямо для означенія неопредѣленнаго промежутка времени; и въ такомъ именно смыслѣ употребляется не далѣе, какъ во 2-й главѣ книги Бытія въ 4 ст., гдѣ всѣ дни творенія, упоминаемые въ первой главѣ книги Бытія, подводятся подъ общее понятіе времени, при чомъ время обозначается словомъ день (jom): „Сія книга бытія небесе и земли... въ онь же *день* сотвори Богъ небо и землю". 3) Дни творенія не суть дни дѣлъ человѣческихъ, а божественныхъ; день же Божій или „день Господень" въ Св. Писаніи такъ-же отличается отъ кратковременныхъ человѣче-

скихъ дней, какъ время отъ вѣчности. Такъ напр. въ 89-мъ псалмѣ который тѣмъ замѣчательнѣе, что составленіе его приписывается автору библейскаго повѣствованія о твореніи—Моисею) въ 5-мъ стихѣ говорится, что „предъ очами Бога тысяча лѣтъ какъ день вчерашній". 4) Седьмой день, въ который Богъ почилъ отъ дѣлъ творенія, называется у бытописателя также днемъ, но очевидно этого дня уже ни въ какомъ случаѣ нельзя понимать въ смыслѣ обыкновеннаго дня или сутокъ. Здѣсь словомъ „день" очевидно означается вообще время, отдѣляющее періодъ творенія отъ того момента, съ котораго кончено дѣло творенія и началась промыслительная божественная дѣятельность о мірѣ. 5) Въ Новомъ Завѣтѣ, именно въ посланіи св. апостола Павла къ евреямъ (I гл. 2 ст.), употребляется слово αἰῶνες—*вѣка* для означенія періода творенія: „Имъ же и вѣки сотвори". Возможность пониманія дней творенія не въ строго-буквальномъ смыслѣ оправдывается иногда и другими соображеніями. Такъ напр. нѣкоторые изъ западныхъ новѣйшихъ богослововъ (Рейшъ) держатся того мнѣнія, что главная суть библейскаго сказанія о шестидневномъ твореніи заключается не въ дняхъ, а въ ихъ числѣ. По этому толкованію главная цѣль библейскаго сказанія о шестидневномъ твореніи состоитъ въ томъ, чтобы узаконить чрезъ это сказаніе для людей—ближайшимъ образомъ конечно для израильскаго народа—шесть дней дѣланія въ теченіи недѣли и представить седьмой день—день покоя и преимущественнаго служенія Богу, какъ божественное учрежденіе, самимъ Богомъ освященное, имѣющее для себя первобразъ въ божественномъ твореніи. Такимъ образомъ главный центръ тяжести въ библейскомъ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи это толкованіе сосредоточиваетъ не на понятіи о днѣ, а собственно на понятіи о числѣ дней. Будемъ ли мы понимать подъ седмеричнымъ числомъ здѣсь число дней или часовъ, минутъ, секундъ, или цѣлыхъ тысячелѣтій—это считается совершенно не существеннымъ и безразличнымъ. Главное и существенное въ библейскомъ воззрѣніи на твореніе заключается въ томъ, что оно признаетъ шесть моментовъ въ исторіи міротворенія, а седьмой моментъ считаетъ окончательнымъ, завершительнымъ. Это должно составлять предметъ нашей вѣры, ясное и опредѣленное ученіе Божественнаго откровенія. Вопросъ же объ объемѣ, о продолжительности дней творенія есть открытый

вопросъ для человѣческихъ умозрѣній и экзегетическихъ ученыхъ соображеній, не имѣющій существеннаго значенія для нашей вѣры. По существу такой взглядъ на значеніе библейскихъ дней творенія не заключаетъ въ себѣ существеннаго противорѣчія основнымъ истинамъ вѣры, потому что вопросъ о продолжительности дней творенія, о томъ вообще, какъ понимать ихъ, ни въ символѣ нашей вѣры ни въ соборныхъ вѣроопредѣленіяхъ не рѣшенъ въ догматическомъ смыслѣ и слѣдовательно допускаетъ свободу частныхъ богословскихъ мнѣній касательно его. За всѣмъ тѣмъ съ безпристрастно-объективной точки зрѣнія нельзя признать вышеприведенныя основанія, въ пользу толкованія дней творенія въ смыслѣ геологическихъ періодовъ, достаточными. Защитники этого толкованія обыкновенно не останавливаются на пониманіи дней творенія въ смыслѣ секундъ или минутъ, хотя съ ихъ точки зрѣнія возможно и позволительно и такое толкованіе (такъ какъ подъ днемъ они разумѣютъ вообще неопредѣленный промежутокъ времени), а толкуютъ эти дни въ смыслѣ именно *громадныхъ періодовъ* времени, соотвѣтствующихъ тѣмъ, которые предполагаются геологическими и астрономическими гипотезами новѣйшаго времени въ исторіи міроздания. Это ясно показываетъ, что собственно не библейскія основанія служатъ для нихъ руководствомъ въ данномъ случаѣ, а основанія внѣшнія, заимствуемыя изъ современныхъ естественно-научныхъ гипотезъ, которыя однакоже, какъ бы ни были онѣ компетентны въ своей спеціальной области естествознанія, во всякомъ случаѣ не могутъ быть признаны компетентными въ области богословія на столько, чтобы съ ихъ мнѣніями должно было сообразоваться толкованіе Библіи. Если мы на время оставимъ въ сторонѣ эти гипотезы и разсмотримъ, на сколько состоятельно съ чисто библейской точки зрѣнія толкованіе дней творенія въ смыслѣ громадныхъ періодовъ времени, то всѣ вышеприведенныя соображенія въ пользу такого толкованія,—а они самыя главныя,—не выдержатъ критики. Во первыхъ нельзя признать правильнымъ того умозаключенія, что если подъ первыми тремя днями творенія нельзя понимать нашихъ обыкновенныхъ дней, то и подъ всѣми остальными днями творенія слѣдуетъ понимать не обыкновенные дни. Правильное умозаключеніе обязываетъ скорѣе къ противоположному выводу. Если подъ тремя послѣдними днями творенія въ библейскомъ повѣ-

ствованіи разумѣются обыкновенные дни, а не періоды, то и первые дни, не только называемые однимъ и тѣмъ же словомъ, но и характеризуемые одними и тѣми же признаками, какъ и послѣдніе дни, слѣдуетъ понимать въ томъ же смыслѣ, какъ первые. Первые три дня являются въ библейскомъ повѣствованіи съ тѣми же отличительными признаками, какъ и три послѣдніе: имъ одинаково съ послѣдними усвояется *утро и вечеръ* („и бысть вечеръ и бысть утро день первый, вторый“ и проч.),—слѣдовательно по времени продолжительности всѣ дни творенія представляются въ Библіи одинаковыми. А если такъ, то очевидно, что подъ всѣми днями творенія подразумѣваются въ библейскомъ повѣствованіи равные промежутки времени. То обстоятельство, что солнце, по библейскому сказанію, въ качествѣ постояннаго регулятора дня (ст. 16) является для земли только въ четвертый день творенія, не даетъ никакого основанія для мнѣнія, что до появленія солнечнаго свѣта въ земной атмосферѣ не могло быть дней и ночей. Установленіе дня и ночи относится въ Библіи уже къ 1-му дню творенія, когда Богъ сотворилъ свѣтъ и отдѣлилъ тьму отъ свѣта (I, 5). Такимъ образомъ, по библейскому воззрѣнію, смѣна дня и ночи, свѣта и тьмы, была возможна до появленія солнечнаго свѣта въ предѣлахъ земной атмосферы, что̀ не находится ни въ какомъ противорѣчіи и съ новѣйшею естественно-научною гипотезою о свѣтѣ. То соображеніе въ пользу толкованія дней творенія въ смыслѣ громадныхъ періодовъ, что слово день въ Библіи иногда употребляется прямо для означенія неопредѣленной продолжительности, также не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для такого именно толкованія библейскихъ дней творенія. То несомнѣнно, что слово *день* не только въ библейскомъ языкѣ, но и въ другихъ, между прочимъ и въ нашемъ русскомъ языкѣ, употребляется иногда для означенія неопредѣленной продолжительности времени, когда напр. говорится: „береги деньги на черный день“, т. е. на время нужды, на время затруднительныхъ обстоятельствъ въ жизни и т. под. Что и въ Св. Писаніи слово день (jom) употребляется по мѣстамъ для означенія вообще неопредѣленнаго продолженія времени—это не подлежитъ сомнѣнію. Но что оно употребляется въ такомъ именно смыслѣ въ первой главѣ книги Бытія, при описаніи исторіи творенія, это не только сомнительно, но и бо-

лѣе чѣмъ невѣроятно. Указываютъ на употребленіе слова *день* для означенія неопредѣленнаго времени во 2-й главѣ книги Бытія. Но тамъ употребленіе этого слова въ означенномъ смыслѣ является совершенно естественнымъ и умѣстнымъ,— такъ какъ тамъ идетъ рѣчь о твореніи вообще, такъ сказать резюмируется все дѣло творенія. Въ первой же главѣ книги Бытія, гдѣ перечисляются отдѣльные дни творенія, выставляется на видъ опредѣленное ихъ число, указывается ихъ порядокъ, послѣдовательность, принадлежащая каждому особенность и проч.,—употребленіе слова день въ неопредѣленномъ смыслѣ представляется весьма сомнительнымъ. Когда въ пользу пониманія библейскихъ дней творенія въ смыслѣ неопредѣленныхъ періодовъ времени приводится то соображеніе, что подъ днями творенія разумѣются дни не человѣческіе, а Божіи, словомъ же „день Господень" въ Библіи означается безконечное, вообще неопредѣленное продолженіе времени: то при этомъ опускается изъ вниманія одно весьма существенное обстоятельство, которое обнаруживаетъ всю шаткость этого соображенія. „День Іеговы" или „день Господень" въ Св. Писаніи безъ сомнѣнія употребляется для означенія безконечно болѣе продолжительнаго времени; но въ Св. Писаніи нигдѣ не говорится о послѣдовательномъ рядѣ опредѣленнаго числа „Господнихъ дней" и кромѣ того „день Господень" никогда и нигдѣ не подраздѣляется въ Св. Писаніи на утро и вечеръ; слѣдовательно не этотъ день имѣется въ виду въ повѣствованіи о твореніи. По мнѣнію нѣкоторыхъ западныхъ богослововъ (напр. Рейша, стр. 130 и дал.), неопредѣленные періоды времени могли быть подраздѣлены у Бытописателя на день и ночь, утро и вечеръ, подобно тому какъ это сдѣлано въ евангельской притчѣ о дѣлателяхъ въ виноградникѣ, гдѣ все время земной жизни людей означено словомъ день и гдѣ этотъ день является съ подраздѣленіемъ на опредѣленные часы. Но защитники этого мнѣнія забываютъ существенное различіе между притчею и повѣствованіемъ о дѣйствительномъ историческомъ фактѣ. Притомъ же, въ самой притчѣ слово день употребляется въ смыслѣ дѣйствительнаго дня; толкованіе же его въ смыслѣ времени, обнимающаго всю человѣческую жизнь, есть уже примѣненіе притчи, выводъ изъ нея нравственнаго приложенія. Изрѣченіе, находящееся въ 89-мъ псалмѣ: „для Бога тысяча лѣтъ, какъ день

вчерашній и какъ стража въ ночи", равно какъ и другія подобныя изрѣченія, находящіяся въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія (наприм. во 2 посл. Петр. III, 8: „для Бога день единъ яко тысяча лѣтъ и тысяча лѣтъ, яко единъ день"), выражаютъ ту общую мысль, что для вѣчнаго Бога не существуетъ человѣческая мѣра времени, что вѣчное бытіе Его не связано условіями времени. Словомъ всѣ подобныя изрѣченія Св. Писанія имѣютъ въ виду выразить свойство божественной вѣчности, и они только тогда могли бы дать твердое основаніе для пониманія дней творенія въ смыслѣ неопредѣленныхъ періодовъ, если бы и библейское повѣствованіе о твореніи имѣло въ виду ту же самую спеціальную цѣль, какъ эти изрѣченія, т. е. указать на свойство вѣчности Божіей. Но библейское повѣствованіе о твореніи имѣетъ въ виду выставить на видъ не это свойство въ Богѣ, а главнымъ образомъ Его всемогущество; примѣненіе упомянутыхъ изрѣченій къ толкованію дней творенія въ виду этого является произвольнымъ.

Библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи, говорятъ, имѣется въ виду освятить, какъ божественное установленіе, шесть дней дѣланія и седьмой день покоя; совершенно справедливо. Но именно это обстоятельство скорѣе говоритъ противъ толкованія дней творенія въ смыслѣ неопредѣленныхъ періодовъ, чѣмъ въ его пользу. Именно потому, что библейское повѣствованіе о твореніи имѣетъ цѣлію показать, что узаконеніе для человѣка шестидневнаго труда и одного дня покоя въ теченіи недѣли есть божественное установленіе, имѣющее первообразъ въ самомъ твореніи Божіемъ, и нельзя понимать дней творенія, какъ чего-то неопредѣленнаго, такъ какъ при такомъ пониманіи шесть дней, назначенныхъ для труда человѣка, лишаются всякаго опредѣленнаго соотвѣтствія съ днями творенія и послѣдніе изъ образцовъ для первыхъ превращаются въ нѣчто отличное отъ нихъ и по существу и по объему. Изъ сравненія седьмаго дня съ прочими днями, упоминаемыми въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи, точно также ничего нельзя извлечь въ пользу пониманія дней творенія въ смыслѣ неопредѣленныхъ эпохъ. Седьмой день ясно отличается отъ прочихъ дней тѣмъ, что ему не приписывается ни утра, ни вечера (Быт. II, 2), и уже одно это обстоятельство не позволяетъ отождествлять этотъ день съ прочими днями и думать, что и всѣ прочіе дни, упоминаемые

въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи, можно понимать такъ же какъ седьмой, т. е. въ смыслѣ неопредѣленнаго продолженія времени.

Въ заключеніе нужно замѣтить, что толкованіе библейскихъ дней творенія въ смыслѣ не только неопредѣленныхъ вообще, но безконечно громадныхъ періодовъ времени противорѣчитъ всему вообще духу библейскаго воззрѣнія на твореніе. Воззрѣніе это тѣмъ между прочимъ существенно отличается отъ всѣхъ древнихъ языческихъ космогоній, что оно въ противоположность послѣднимъ дѣло мірозданія представляетъ не въ видѣ безконечно тягучаго міроваго процесса, подраздѣленнаго на громадные періоды времени (какъ напр. въ индійскихъ, китайскихъ и другихъ древнихъ космогоніяхъ), а въ видѣ безконечно-могучаго проявленія творческой силы. Библейскими выраженіями: „Той рече и бысть, повелѣ и создашася“ (Псал. XXXII, 9) и т. под.—предполагается скорѣе быстрое приведеніе въ осуществленіе плановъ всемогущаго Творца вселенной, чѣмъ медленное ихъ достиженіе. Нѣкоторыя выраженія, находящіяся въ самомъ библейскомъ повѣствованіи о твореніи, рѣшительно не мирятся съ предположеніемъ о громадныхъ періодахъ мірозданія. Такъ напр. о сотвореніи свѣта говорится: „рече Богъ, да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ“. Въ это изрѣченіе невозможно вложить безъ полнѣйшаго его искаженія такой напр. смыслъ: „рече Богъ, да будетъ свѣтъ“ и протекли цѣлые вѣка, цѣлыя тысячи, десятки тысячъ лѣтъ, пока наконецъ явился свѣтъ. Тогда вмѣсто творенія міра чрезъ дѣйствіе творческой силы выходило бы образованіе его чрезъ дѣйствіе естественныхъ силъ. Что это была бы за творческая дѣятельность, которая для сотворенія каждаго вида растенія или животнаго нуждалась бы въ цѣлыхъ сотняхъ и тысячелѣтіяхъ? Такое представленіе о твореніи противно всему духу Библіи, которая говоритъ намъ о твореніи, какъ о величайшемъ чудѣ творческаго божественнаго всемогущества, и хотя не отрицаетъ, какъ было раньше замѣчено, дѣйствія естественныхъ силъ природы въ постепенномъ развитіи дѣла творенія, однакоже поставляетъ ихъ въ безусловную зависимость отъ всемогущей воли Творца. Признавая неестественность толкованія дней творенія въ смыслѣ громадныхъ періодовъ, нѣкоторые изъ западныхъ богослововъ замѣняютъ это толкованіе такъ называемымъ идеальнымъ способомъ объясненія

библейскихъ дней творенія. По этому объясненію въ библейскомъ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи изображается не хронологическій порядокъ дѣйствительныхъ дней, а шесть главныхъ идей творческаго плана, осуществленныхъ въ мірозданіи [1]). Но текстъ библейскаго повѣствованія о твореніи не даетъ основанія и для этого толкованія. Въ немъ сообщаются не идеи, а факты творенія, не идеальное или аллегорическое, а реальное изображеніе дѣлъ творенія. Въ немъ мы находимъ совершенно ясно выраженный хронологическій порядокъ дней творенія, принимать которые не за дѣйствительные дни, а за идеи, мы не имѣемъ никакого основанія.

Общее заключеніе по вопросу о дняхъ творенія должно быть выражено нами такъ: хотя мы не имѣемъ достаточныхъ основаній утверждать, что библейскіе дни творенія вполнѣ соотвѣтствовали нашимъ суткамъ и обнимали именно 24 часа времени, не болѣе и не менѣе [2]), но съ другой стороны мы не имѣемъ никакихъ основаній принимать ихъ не за краткіе болѣе или менѣе промежутки времени, а за многовѣковыя эпохи, равно какъ и за однѣ только идеи творенія. Оба послѣднія толкованія дней творенія и особенно то, которымъ эти дни приравниваются къ громаднымъ періодамъ, вызваны въ новѣйшей иностранной богословской литературѣ, какъ уже было раньше замѣчено, новѣйшими гипотезами, ближайшимъ образомъ—по вопросу о древности міра. Чтобы видѣть, на сколько эти гипотезы прочны и тверды, нужно подвергнуть вопросъ о древности міра ближайшему разсмотрѣнію, чѣмъ мы въ своемъ мѣстѣ и займемся.

---

[1]) *Zollmann*,—„Bibel und Natur“ 3 Aufl. 1872, стр. 77.

[2]) Основанія для пониманія дней творенія не въ смыслѣ обыкновенныхъ сутокъ заключаются въ томъ, что эти дни въ библейскомъ повѣствованіи не отдѣляются повидимому другъ отъ друга чрезъ ночи, по крайней мѣрѣ не отдѣляются вполнѣ ясно и опредѣленно. Выраженія „и бысть утро и бысть вечеръ“ указываютъ повидимому на дни отличные отъ полныхъ сутокъ, состоящихъ кромѣ того изъ дня и ночи. Вообще же при разсужденіи о шестидневномъ твореніи міра не слѣдуетъ опускать изъ виду самаго главнаго, именно что Библія говоритъ намъ не объ образованіи міра по однимъ чисто естественнымъ, нынѣ дѣйствующимъ силамъ и законамъ природы и по тому способу, какъ они теперь дѣйствуютъ, а о твореніи всемогущею силою Творца. Всемогуществу же Божію мы не можемъ указывать какихъ либо періодовъ времени, которые необходимыми кажутся для совершенія тѣхъ или другихъ міровыхъ процессовъ посредствомъ дѣйствія однѣхъ естественныхъ силъ природы.

О происхожденіи человѣка.

Основныя истины библейскаго ученія о человѣкѣ сводятся къ тому, что а) человѣкъ по происхожденію своему есть твореніе Божіе, б)—по природѣ своей, именно по духовной сторонѣ ея, есть твореніе, существенно отличное отъ всѣхъ прочихъ земныхъ тварей и несравненно высшее ихъ, и представляетъ образъ и подобіе Божіе, г) по тѣлесной своей природѣ онъ также есть превосходнѣйшее твореніе Божіе, вѣнецъ и завершеніе всего земнаго творенія, д) какъ по тѣлесной, такъ и по духовной своей природѣ, человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца въ совершеннѣйшемъ видѣ, не только какъ совершеннѣйшій тѣлесный организмъ, но и какъ чистѣйшая разумная нравственная личность. По назначенію своему человѣкъ безсмертенъ, но вслѣдствіе грѣхопаденія подвергся проклятію и смерти, жало которой могло быть сокрушено только чрезъ искупленіе. Вотъ основныя истины Божественнаго откровенія о человѣкѣ, лежащія въ основѣ всего. Ими опредѣляются главнѣйшія и существенныя черты, которыми отличается христіанское антропологическое міровоззрѣніе отъ натуралистическихъ антропологій. Превосходство этого воззрѣнія передъ послѣдними заключается 1) въ томъ, что оно не оставляетъ человѣка въ абсолютномъ невѣдѣніи относительно его первоначальнаго происхожденія, имѣя своимъ источникомъ не тѣ или другія гаданія и предположенія, а положительное ученіе Божественнаго откровенія, и 2) въ томъ, что оно заключаетъ въ себѣ несравненно болѣе удовлетворительный способъ объясненія какъ происхожденія человѣка, такъ и происхожденія зла въ мірѣ, чѣмъ противоположныя ему матеріалистическія и натуралистическія гипотезы.

Всѣ эти гипотезы уже потому одному, что онѣ не болѣе, какъ только гипотезы, не могутъ претендовать на абсолютную достовѣрность и слѣдовательно по всѣмъ даннымъ вопросамъ не могутъ удовлетворить того, кто не желалъ бы ограничиться одною болѣе или менѣе сомнительною вѣроятностію по столь важнымъ и такъ близко касающимся человѣка вопросамъ. Но независимо отъ этого всѣ ученія о человѣкѣ, которыя выходятъ изъ воззрѣній, противоположныхъ основнымъ истинамъ библейскаго ученія о человѣкѣ, заключаютъ въ себѣ много такого, что прямо говоритъ противъ ихъ даже вѣроятности. Та-

ково прежде всего ученіе о „естественномъ“ происхожденіи человѣка.

Немногіе вопросы возбуждаютъ въ человѣкѣ столь высокій интересъ, какъ вопросъ о его происхожденіи. Вопросъ этотъ уже самъ по себѣ представляетъ весьма обширное поприще для умозрѣнія. Онъ пріобрѣтаетъ однако еще гораздо большее значеніе отъ того, что смотря по смыслу, въ какомъ онъ находитъ свое разрѣшеніе, мѣняется и все міросозерцаніе человѣка. Съ давнихъ уже поръ въ натуръ-философіи высказывались различныя гипотезы о естественномъ происхожденіи человѣка. Не только нѣкоторые изъ натуръ-философовъ конца прошлаго и начала настоящаго вѣка (Окенъ и др.) производили въ своей фантазіи человѣка отъ лягушекъ и т. под. животныхъ, уже древніе философы высказывали подобныя предположенія. Мы не имѣемъ цѣлью излагать и разбирать всѣ теоріи о происхожденіи человѣка, предложенныя въ разныя времена и различными учеными. Ближайшая цѣль наша—ограничиться критическимъ разборомъ того ученія, которое, благодаря своей научной маскѣ, успѣло въ послѣднее время пріобрѣсть значительное число приверженцевъ,—именно ученія Дарвина. Ученіе это, избѣгая нѣкоторыхъ фантастическихъ крайностей предшествующихъ гипотезъ подобнаго рода, не свободно отъ самыхъ главныхъ и существенныхъ недостатковъ, общихъ всѣмъ этимъ гипотезамъ. Дарвинизмъ отрицаетъ необходимость особаго творческаго акта въ дѣлѣ сотворенія человѣка и объясняетъ происхожденіе его путемъ постепеннаго естественнаго перерожденія низшихъ формъ животной жизни въ высшія, ближайшимъ образомъ—обезьяновидныхъ формъ въ человѣческую. Самый главный недостатокъ этой теоріи состоитъ въ томъ, что для нея нѣтъ твердой фактической точки опоры, что гипотеза эта лишена поддержки въ необходимыхъ фактахъ опыта и въ исторически извѣстныхъ данныхъ. Сами дарвинисты, по крайней мѣрѣ болѣе безпристрастные изъ нихъ, сознаютъ, что „различіе между высшею обезьяною и низшимъ дикаремъ огромное“, что „связующее звѣно между человѣкомъ, и обезьяною и до сихъ поръ не открыто“, что „нѣтъ ни одной обезьяны, которую можно было бы *даже* сравнить съ человѣкомъ, и нѣтъ ни одного племени дикарей, которыхъ можно бы считать стоящими на одномъ уровнѣ съ обезьянами“, что „этотъ пробѣлъ въ орга-

нической цѣпи не можетъ быть замѣщенъ никакими угасшими или живущими видами". А безъ этого вся исторія происхожденія человѣка, изображаемая Дарвиномъ, какъ ни остроумна, все таки оказывается совершенно вымышленною отъ начала до конца. Благодаря всесторонней критикѣ, убѣжденія Дарвина въ послѣднее время его жизни подверглись нѣкоторымъ измѣненіямъ; мнѣнія, принятыя имъ предъ смертію, отличны отъ взглядовъ, высказывавшихся у него прежде. По собственному его признанію онъ „прежде былъ поспѣшенъ въ выводахъ и сильно преувеличилъ и далъ слишкомъ большое значеніе дѣйствію естественнаго подбора". Это Дарвинъ считаетъ однимъ изъ величайшихъ недосмотровъ, открытыхъ критикою въ его сочиненіи „О происхожденіи видовъ".

Предполагаемые дарвиновскою теоріею родоначальники человѣческаго рода изъ животнаго царства существуютъ исключительно въ сочиненіяхъ дарвинистовъ и нигдѣ въ природѣ не найдены. Признать какую нибудь изъ теперь существующихъ породъ обезьянъ непосредственнымъ предкомъ людей не рѣшаются сами дарвинисты (*Дарвинъ* „Происх. чел." стр. 150), въ виду громаднаго различія между человѣкомъ и обезьяною. Достаточно напр. обратить вниманіе на различіе между объемомъ мозга у обезьянъ и человѣка. По изслѣдованіямъ Фогта средняя величина объема мозга самыхъ большихъ и наиболѣе развитыхъ и смышленыхъ обезьянъ, именно изъ породы гориллъ—и притомъ только у самцевъ,—едва достигаетъ 500 кубическихъ сантиметровъ; еще меньше объемъ мозга у шимпанзе и орангутанга; у этихъ породъ обезьянъ и притомъ также лишь у самцевъ объемъ мозга не превышаетъ 417—448 кубическихъ сантиметровъ; между тѣмъ какъ средняя величина мозга у самой низшей человѣческой расы, надѣленной самымъ малымъ мозгомъ по сравненію съ другими человѣческими расами,— именно у австралійскихъ негровъ, равняется 1628-ми кубическимъ сантиметрамъ. Такимъ образомъ объемъ мозга наиболѣе смышленыхъ обезьянъ едва достигаетъ только одной трети и даже одной четверти объема мозга самой низшей человѣческой расы. Объемъ мозга уже новорожденнаго дитяти вдвое больше мозга большой взрослой гориллы. Въ виду одного этого факта непосредственный переродъ или перерожденіе какой нибудь изъ существующихъ теперь породъ обезьянъ въ человѣка является

рѣшительно невѣроятнымъ, такъ какъ въ природѣ не замѣчается подобныхъ рѣзкихъ переходовъ или, точнѣе говоря, скачковъ отъ низшихъ формъ къ высшимъ. Если взять во вниманіе различіе между объемомъ мозга у различныхъ расъ людей, то это различіе не поразитъ насъ своею громадностью. По изслѣдованіямъ американскаго физіолога Дависа (Dauis) среднiй объемъ мозга европейцевъ равняется 1835-ти кубическимъ сантиметрамъ; средній объемъ мозга австралійцевъ 1628 кубическимъ сантиметрамъ. Разница здѣсь простирается такимъ образомъ только на 207 кубическихъ сантиметровъ, тогда какъ разница между объемомъ мозга гориллы и австралійца (1628—500) на 1128 кубическихъ сантиметровъ. Отсюда видно, какъ несправедливо высказываемое иногда мнѣніе, будто „бездна различія между самою низшею расою людей и обезьяною" не больше, какъ между самыми высшими и самыми низшими расами людей. Допуская, что различіе даже въ чисто-физическомъ строеніи между человѣкомъ и обезьяною очень велико, дарвинисты тѣмъ не менѣе утверждаютъ, что человѣкъ произошелъ отъ низшихъ формъ, не смотря на то, что соединительныхъ звѣньевъ между ними не открыто (*Дарвинъ* „Происх. челов.," стр. 139). „Едва ли можно сомнѣваться, говоритъ Дарвинъ, что человѣкъ произошелъ отъ обезьянъ стараго свѣта (стр. 148) и что наши древніе родоначальники, по всей справедливости, должны быть отнесены съ генеалогической точки зрѣнія къ отдѣлу узконосыхъ обезьянъ". Для оправданія этой гипотезы необходимо требуется однакоже доказать два положенія, безъ доказательства которыхъ она не можетъ имѣть никакой вѣроятности,—во первыхъ, что дѣйствительно существовали когда-то обезьяны гораздо ближе, чѣмъ теперешнія обезьяны, приближавшіяся по своему строенію къ человѣку, и во вторыхъ, что дѣйствительно первые люди были существенно отличны отъ теперешнихъ людей и чрезвычайно близко подходили къ обезьяновиднымъ животнымъ. Но ни то ни другое положеніе не доказаны. Послѣдователямъ Дарвина до настоящаго времени, при всѣхъ ихъ поискахъ, не удалось открыть въ органической природѣ звѣньевъ, посредствующихъ переходъ отъ животныхъ къ человѣку. Самые древніе изъ найденныхъ доселѣ слѣдовъ человѣка въ геологическихъ пластахъ земли, говоритъ нѣмецкій геологъ Пфаффъ, показываютъ его организацію на той же сте-

пени развитія, на какой она и теперь находится. Изъ многочисленной массы найденныхъ доселѣ человѣческихъ череповъ не было найдено такихъ, которые бы указывали на особую расу, стоявшую на переходѣ отъ обезьяны къ человѣку. Иногда правда указывали на отдѣльные черепа, какъ занимающіе среднее мѣсто между черепомъ обезьяны и человѣка. Такъ въ свое время надѣлало много шуму открытіе черепа въ Неандертальской долинѣ и потому названнаго „неандертальскимъ черепомъ",—открытіе черепа при мѣстечкѣ Бюксѣ (Вих) въ Богеміи, при Енгизѣ и т. под. Но нѣмецкій ученый Вирховъ доказалъ, что Неандертальскій черепъ, равно какъ и черепъ найденный въ Богеміи указываютъ не на какую нибудь угасшую расу людей, а представляютъ патологическія уродства обыкновеннаго человѣческаго черепа; что напротивъ того енгизскій черепъ представляетъ вполнѣ образованный греческій черепъ, это доказалъ Клейнъ. Указывали иногда также на такъ называемыхъ макроцефаловъ (малоголовыхъ) людей, какъ на остатки угасшей цѣлой человѣческой расы, стоявшей на переходѣ къ болѣе усовершенствованнымъ расамъ; но подобная аргументація равносильна той, какъ если бы кто сталъ доказывать, что въ былыя времена существовала цѣлая раса карликовъ,—на томъ основаніи, что и теперь есть карлики. Въ томъ и другомъ случаѣ мы встрѣчаемся съ аномаліями, которыя не составляютъ никакого доказательства для разсматриваемой гипотезы. Слѣдуетъ замѣтить, что и сами дарвинисты (по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, которые не отрицаютъ фактовъ, хотя бы эти факты и не благопріятствовали ихъ теоріи) находятъ себя вынужденными согласиться, что требуемыя ихъ теоріею соединительныя звѣнья, связующія человѣка съ обезьяною, не были найдены, что въ органической цѣпи между человѣкомъ и его ближайшими родичами существуетъ значительный пробѣлъ, который не можетъ быть пополненъ ниоднимъ изъ вымершихъ или живущихъ видовъ (*Дарвинъ*, „Происх. челов." стр. 151). Этимъ высказывается въ сущности то, что при настоящемъ состояніи естественно-научныхъ свѣдѣній, ни изъ какихъ формъ животной жизни происхожденіе человѣка не можетъ быть удовлетворительно объяснено и вообще не можетъ быть объяснено дѣйствіемъ однѣхъ физическихъ силъ природы независимо отъ дѣйствія творческой Божественной силы. Берлинскій знаменитый

естествоиспытатель (творецъ целлюлярной патологіи) Вирховъ въ своей рѣчи, сказанной въ 1878 году на мюнхенскомъ съѣздѣ естествоиспытателей, высказалъ убѣжденіе, что до сихъ поръ нѣтъ ниодного серьезнаго довода въ пользу происхожденія человѣка отъ обезьяны и что послѣднія антропологическія изслѣдованія даже прямо говорятъ противъ этой гипотезы. Въ этой же своей рѣчи Вирховъ заявилъ, что теорія Дарвина о происхожденіи видовъ есть недоказанная гипотеза. Карлъ фонъ-Бэръ высказывалъ такое же мнѣніе объ этой теоріи. Наиболѣе ярый дарвинистъ въ Германіи Геккель, который прежде съ такою увѣренностью трактовалъ о родствѣ человѣка съ обезьяною и даже до мельчайшей подробности описалъ строеніе ихъ общаго предка, въ своей новой брошюрѣ, написанной въ отвѣтъ на мюнхенскую рѣчь Вирхова [1]), признаетъ, что это родство не болѣе какъ гипотеза, которая подобно всѣмъ другимъ гипотезамъ трансформистовъ имѣетъ только относительную вѣроятность. Послѣ необыкновенной увѣренности, съ какою Геккель въ своей „Антропологіи“ выдавалъ за непреложныя истины продукты своего воображенія, подобное признаніе весьма знаменательно.

Гипотеза о происхожденіи человѣка отъ обезьяны обосновывается на другой болѣе общей гипотезѣ о перерожденіи видовъ вообще. Эта послѣдняя гипотеза сама по себѣ не даетъ никакихъ основаній для отрицанія Творца міра. Если и допустимъ, согласно ея ученію, что вся органическая жизнь, появившаяся на землѣ, развилась по органическимъ законамъ изъ одной первичной формы, то все же эта гипотеза не устраняетъ вопроса: откуда взялась первичная органическая форма? Гипотеза эта рисуетъ намъ картину постоянно возрастающаго преобладанія въ природѣ духа надъ матеріею,—картину строго разсчитанной, непрерывной и безконечно-цѣлесообразной дѣятельности міровыхъ силъ. Но это постоянное возрастаніе органической природы и постоянное приспособленіе органической природы къ новымъ условіямъ для произведенія высшихъ и высшихъ формъ жизни,—отъ растеній до человѣка включительно,—не служитъ ли самымъ сильнымъ доказательствомъ

[1]) Французскій переводъ брошюры Геккеля изданъ однимъ изъ его французскихъ поклонниковъ Жулемъ Сури подъ заглавіемъ: „Les preuves du transformisme“. Paris. 1879 г.

творческаго плана, напередъ предположеннаго для цѣлесообразнаго развитія организмовъ? Химія не въ состояніи создать ни животнаго, ни человѣческаго зародыша, который въ сѣмени играетъ такую удивительную роль; но своими безуспѣшными попытками достигнуть этого результата химія доказываетъ однакоже одно, что тутъ требуется великій умъ, безъ котораго невозможно обойтись. Чѣмъ въ самомъ дѣлѣ химикъ состязается съ природою, когда думаетъ создать зародышъ органическаго тѣла?—разумѣется—умомъ. Можно-ли же допустить, что тамъ, гдѣ опытъ произведенія живыхъ существъ и въ томъ числѣ человѣка оказался въ высшей степени удачнымъ, дѣло обошлось безъ ума, безъ разумной силы, напередъ знавшей, что̂ нужно было сдѣлать, чтобъ опытъ этотъ удался? Если гдѣ, то здѣсь именно мы должны признать дѣйствіе творческаго генія, свойство котораго состоитъ въ томъ, чтобы на основаніи самаго небольшаго числа началъ дѣлать тысячи самыхъ сложныхъ примѣненій, самыхъ великихъ изобрѣтеній. Такимъ образомъ и при допущеніи гипотезы о перерожденіи видовъ атеизмъ ничего не выигрываетъ,— и при ней нельзя обойтись безъ признанія Божественнаго разума, обнимающаго весь міръ, дѣлающаго безконечныя комбинаціи приложенія силъ природы для произведенія разнообразныхъ существъ и достигающаго наконецъ такого удивительнаго результата, какъ произведеніе разумнаго существа—человѣка изъ неразумной животной жизни. Но весь вопросъ въ томъ, могла ли органическая жизнь сама собою произойти изъ элементовъ неорганической природы? Всѣ опыты, которые дѣлались въ теченіи больше столѣтія, хотя они производились съ достаточною тщательностію, самымъ яснымъ и рѣшительнымъ образомъ показали, что никогда не только изъ неорганическихъ, но также и изъ органическихъ веществъ ниодно живое существо не можетъ произойти само собою. Гипотеза о такъ называемомъ „произвольномъ самозарожденіи“ организмовъ („Generatio aequivoca“), въ прежнее время принимаемая нѣкоторыми натуралистами, затѣмъ особенно послѣ опытовъ физика Пастера и новѣйшихъ опытовъ Тиндаля (см. переводъ его статьи въ „Правосл. Обозр.“ за Сентябрь 1879 г.), доказавшихъ ея полнѣйшую несостоятельность, потеряла всякій кредитъ въ глазахъ серьезныхъ естествоиспытателей. Теперь даже тѣ изъ нихъ, которые могли бы имѣть наибольшій интересъ защищать ее для оправданія своихъ воз-

зрѣній на происхожденіе органическаго царства, отказываются однако же брать ее подъ свою защиту, въ виду доказанной несостоятельности ея. Такъ напримѣръ Дарвинъ говоритъ по поводу ея слѣдующее. „Что покажетъ будущее—еще неизвѣстно; на настоящей же своей точкѣ наука не благопріятствуетъ мнѣнію, что живыя существа въ настоящее время происходятъ самопроизвольно“ (spontanee). Это значитъ, что силы, заключающіяся въ матеріи, недостаточны для того, чтобъ произвести изъ нея живыя существа; потому что нельзя объяснить, почему бы однѣ и тѣже силы въ одной и той же матеріи не всегда имѣли однѣ и тѣже дѣйствія,—прежде будто-бы производили, а въ настоящее время не могутъ производить живыхъ существъ,—не могутъ даже при всесторонней искуственной комбинаціи со стороны самыхъ опытныхъ естествоиспытателей. Здѣсь нужно замѣтить и о добываніи органическихъ веществъ изъ неорганическихъ органическою химіею, что всѣ доселѣшнія попытки произвести живые организмы дѣлались такимъ образомъ, что если бы даже они удались (чего однакоже не было), то и тогда ничего не могли-бы доказать. Для этого во всѣхъ безъ исключенія случаяхъ употреблялась органическая матерія, т. е. происшедшая отъ живаго существа. Доказательство въ собственномъ смыслѣ самопроизвольнаго зарожденія живыхъ существъ лишь въ томъ случаѣ могло-бы имѣть силу, еслибы опыты произведены были изъ матеріи, заключающейся въ неорганической природѣ, какъ-то: углекислоты, воды, сѣры, атмосфернаго воздуха и т. д. Итакъ, стоя на почвѣ фактовъ и современно-научныхъ естественныхъ результатовъ, происхожденіе живыхъ существъ нельзя объяснить безъ признанія въ этомъ дѣлѣ участія силы, лежащей внѣ матеріи,—другими словами безъ признанія творческаго акта. Для добросовѣстнаго современнаго натуралиста возможенъ выборъ только между двумя рѣшеніями по этому вопросу: или остаться при томъ убѣжденіи, что фактъ происхожденія живыхъ существъ при настоящемъ состояніи научныхъ свѣдѣній о природѣ необъяснимъ и надѣяться, что въ будущемъ онъ можетъ быть получитъ какое нибудь объясненіе,—или же признать его объяснимымъ, но не иначе, какъ только дѣйствіемъ творческой силы. Чтобъ избѣгнуть этой дилеммы, нѣкоторые изъ новѣйшихъ натуралистовъ доходили даже до странныхъ гипотезъ относительно происхож-

денія живыхъ существъ. Такова напримѣръ гипотеза англійскаго физика Томсона (Thomson), будтобы первые зародыши живыхъ существъ спали на землю съ другихъ планетъ. Замѣчательно, что эта странная гипотеза нашла себѣ сочувственный пріемъ со стороны такого знаменитаго современнаго ученаго, какъ Гельмгольцъ. „Мнѣ кажется, говоритъ онъ, справедливо поставить вопросъ, когда не увѣнчиваются никакимъ успѣхомъ всѣ наши труды и усилія изъ безжизненныхъ элементовъ произвести живые организмы:—происходила ли вообще жизнь, не также ли она стара какъ сама матерія и не переносились ли ея зародыши съ одного міроваго тѣла на другое, развиваясь тамъ, гдѣ они находили благопріятную почву?". Но что органическія живыя существа не могутъ считаться изначальною принадлежностію матеріи, что состояніе температуры первоначальной огнежидкой матеріи не дозволяло жить въ ней или на ней живымъ существамъ, что слѣдовательно органическая жизнь не такъ стара, какъ сама матерія,—это признано наукою достовѣрнымъ. Къ этому слѣдуетъ присоединить, что тотъ же самый процессъ развитія, какой прошла наша планета (т. е. начиная съ газообразнаго состоянія и т. д.), проходили и прочія планеты, слѣдовательно и на нихъ органическія существа могли появиться лишь съ теченіемъ времени—послѣ достаточной степени ихъ охлажденія. Вопросъ такимъ образомъ нисколько не разрѣшается чрезъ эту гипотезу, которая оставляетъ во всей силѣ недоумѣніе: какъ же на другихъ тѣлахъ образовались живыя существа? Остается значитъ предположить, что на нихъ раньше, чѣмъ на землѣ, явились органическія существа вслѣдствіе болѣе ранняго ихъ охлажденія сравнительно съ землею,—и что въ извѣстный періодъ времени чрезъ посредство міроваго пространства нѣкоторые зародыши этихъ существъ спали на землю и нашли на ней благопріятную почву для своего развитія вслѣдствіе достаточнаго къ тому времени охлажденія и нашей планеты. Но факты рѣшительно не благопріятствуютъ этому предположенію. Единственное, что есть на землѣ не земнаго происхожденія,—это такъ называемые аэролиты. Они такимъ образомъ могутъ быть мыслимы единственными посредниками, чрезъ которые занесены съ другихъ тѣлъ органическіе зародыши на нашу землю. При этомъ возможно двоякое предположеніе: или что эти зародыши произошли

на самыхъ этихъ метеоритахъ, или что они, летая въ міровомъ пространствѣ, какъ нибудь попали на метеориты и захвачены были ими. Но если происхожденіе органическихъ существъ изъ силъ присущихъ матеріи необъяснимо на большой землѣ, снабженной полнотою физическихъ и химическихъ силъ, то тѣмъ болѣе необъяснимо на маленькихъ аэролитахъ и метеоритахъ. Притомъ же положительно извѣстно, что ниодного органическаго зародыша, даже никакого слѣда органической жизни не найдено ни на одномъ аэролитѣ при наблюденіи ихъ естествоиспытателями. Невѣроятно также и то, чтобъ эти зародыши летали въ міровомъ пространствѣ, пока не захвачены были аэролитомъ и не перенесены имъ на землю. Въ такомъ случаѣ ихъ происхожденіе остается въ полнѣйшей неизвѣстности. Такъ какъ ниодно изъ небесныхъ тѣлъ не отпускаетъ отъ себя даже ниодной пылинки въ міровое пространство, то не остается ничего другаго, какъ признать, что зародыши органической жизни и произошли въ самомъ міровомъ пространствѣ. Но такого предположенія еще никто не имѣлъ мужества высказывать, и оно не нуждается въ опроверженіи. Температура міроваго пространства такъ низка, что въ этомъ холодѣ нѣжные органическіе зародыши не могли явиться и неизбѣжно должны были бы погибнуть, даже еслибы они находились въ немъ лишь нѣсколько минутъ. На основаніи всего этого нельзя не признать утопіею гипотезу о передачѣ живыхъ зародышей нашей планеты съ другихъ планетъ.

Обращаясь къ особенностямъ, *отличающимъ человѣка отъ животнаго*, замѣтимъ прежде всего, что здѣсь нельзя останавливаться на однѣхъ физическихъ особенностяхъ, которыми человѣкъ, хотя и въ громадной степени, но все таки не существенно, отличается отъ животнаго. Главнымъ отличіемъ человѣка отъ животнаго служитъ его духовная нравственная природа. Здѣсь прежде всего обращаетъ на себя вниманіе даръ слова— членораздѣльной разумной рѣчи, который, чтобы ни говорили о „словесности безсловесныхъ животныхъ“, все таки составляетъ исключительную принадлежность одного разумнаго человѣческаго существа. Многія изъ высшихъ породъ животныхъ (въ томъ числѣ и обезьяны) по мнѣнію Дарвина издавна имѣли своего рода языкъ:—издавали крики предостереженія во время опа-

сности, въ разныхъ звукахъ выражали различные аффекты, которые чрезъ посредство этихъ звуковъ понимались отъ подобныхъ имъ существъ. Однако же мы не видимъ ни у одной породы изъ теперешнихъ обезьянъ, чтобы эта способность въ какомъ нибудь отношенiи развилась у нихъ дальше способности къ реву и крику,—и еще не удалось никому выучить говорить ниодной обезьяны. По изслѣдованiю анатомовъ это зависитъ вовсе не отъ недостатка физическаго органа у обезьянъ для членораздѣльной рѣчи. Лингвисты съ давнихъ поръ установили различiе между крикомъ, выражающимъ только извѣстное ощущенiе,—и словомъ, служащимъ выраженiемъ мысли. Какъ ощущенiе само собою никогда не можетъ перейти въ мысль или понятiе безъ мыслящаго субъекта, который перерàботываетъ ощущенiе: такъ крикъ, выражающiй ощущенiе, не можетъ превратиться въ слово, если субъектъ ощущающiй способенъ только ощущать—не болѣе. Максъ Мюллеръ утверждаетъ, что „языкъ начинается тамъ, гдѣ оканчиваются междумѣтiя (Interiectionen); потому что очевидно существуетъ большое различiе между напр. словомъ „смѣяться" и восклицанiемъ: «ха! ха! ха!» или между словомъ „страдать" и „ахъ" или „охъ". Въ анатомическихъ условiяхъ не лежитъ никакихъ препятствiй, по которымъ животные не говорятъ. Животное могло бы научиться говорить—только подъ тѣмъ условiемъ, если бы оно превратилось въ мыслящее разумное существо; но еслибы этотъ переворотъ совершился, тогда мы имѣли бы предъ собою уже не животныхъ, а разумныхъ существъ". Однако же многаго не достаетъ, если не сказать всего, что могло бы уполномочить насъ не только серьезно думать, но даже мечтать о подобномъ прогрессѣ въ животномъ мiрѣ. Фантастическая гипотеза Дарвина слишкомъ въ этомъ случаѣ ненадежная опора. Послушаемъ, что говоритъ объ этомъ предметѣ тотъ же Максъ Мюллеръ: „Человѣкъ говоритъ—и мы не знаемъ, когда онъ не говорилъ, между тѣмъ ниодно животное еще ниоднажды не произнесло ниодного слова. Языкъ есть нашъ рубиконъ, и ниодно животное не дерзнетъ переступить его. Вотъ нашъ фактическiй отвѣтъ, который мы можемъ дать людямъ разсуждающимъ о развитiи животныхъ, которые вѣрятъ, что они по крайней мѣрѣ первичные зародыши всѣхъ человѣческихъ способностей открыли въ обезьянахъ, что человѣкъ только облагороженное живот-

ное, побѣдитель восторжествовавшій въ борьбѣ за существованіе. Языкъ есть нѣчто болѣе наглядное и очевидное, нежели складки мозга или особенное строеніе черепа. Онъ не допускаетъ никакихъ ухищреній и софистическихъ тонкостей и ниодинъ процессъ „естественнаго подбора“ не въ состояніи вычитать полныхъ значенія словъ изъ пѣнія птицы, или изъ крика какого нибудь попугая“. Обыкновенно смѣшивается основаніе съ слѣдствіемъ—причина съ дѣйствіемъ, когда способность мыслить представляется результатомъ пріобрѣтенія или образованія. И глухонѣмой мыслитъ, хотя онъ не слышитъ никакого слова и не владѣетъ способностью говорить: наоборотъ, только уже мыслящій человѣкъ, имѣющій въ себѣ внутреннее содержаніе, которое онъ не можетъ болѣе выразить чрезъ крикъ или тѣлодвиженіе,—имѣетъ нужду въ словѣ. Животное не потому не говоритъ, чтобы оно не могло говорить, а потому,—что ему нечего сказать. Слово служитъ выраженіемъ мысли—и не прежде является, какъ когда сформируется извѣстная мысль. Въ этомъ существенное отличіе слова отъ членораздѣльнаго звука. Попугай можетъ быть пріученъ къ произношенію членораздѣльныхъ звуковъ, что̀ показываетъ, что онъ физически имѣетъ эту способность. Отъ чего же онъ не говоритъ въ естественномъ своемъ состояніи,—отъ чего попугаи не говорятъ между собою въ лѣсахъ, не выражаютъ посредствомъ словъ своихъ ощущеній другъ другу? Отъ того, что у нихъ нѣтъ мыслей, которыя служатъ существеннымъ предварительнымъ условіемъ дара слова. Ниодинъ попугай не родилъ ниодной идеи, и потому ниодному попугаю доселѣ нечего сказать. Молчаніе и безсловесность есть законъ въ животномъ мірѣ, уничтоженіе котораго равносильно было бы уничтоженію закона тяжести или другаго какого нибудь изъ дѣйствующихъ законовъ природы. Мысль развивается въ форму представленія и облекается въ понятіе—въ свою внутреннюю схему, прежде нежели она такъ сказать воплощается въ словѣ. Обращаясь отъ языка къ интеллектуальнымъ и нравственнымъ свойствамъ человѣка, мы находимъ, что и этими способностями человѣкъ владѣетъ безраздѣльно съ животными. Мнѣніе, что интеллектуальныя способности человѣка какъ и элементы его нравственнаго чувства отличаются только по степени—а не по роду—отъ подобныхъ же качествъ, будто бы замѣчаемыхъ въ животныхъ,—ни на чомъ не основывается, хотя это мнѣніе

горячо поддерживается школою матеріалистовъ и Дарвиномъ. Если у животныхъ предполагается разумъ, то странно, почему у нихъ не замѣчается способности къ развитію,—ни интеллектуальному, ни моральному,—почему у нихъ такъ же, какъ у людей, не образовалось своего рода культуры, науки, наконецъ религіи?—Въ чомъ состоитъ разумъ и какіе его законы? Когда разумъ опредѣляется какъ способность образовывать общія или родовыя понятія, тогда этой способности никакъ нельзя предположить въ животныхъ, а слѣдовательно нельзя приписывать имъ и способности мышленія, потому что сужденія и умозаключенія невозможны безъ предварительнаго образованія родовыхъ понятій.

О степени древности міра и человѣка.

I.

Вопросъ о томъ, сколько времени существуетъ міръ,—больше научный, чѣмъ религіозный вопросъ. Самъ по себѣ онъ не заключаетъ въ себѣ ничего, что непосредственно соприкасалось бы съ религіозными интересами. Когда признается твореніе міра во времени, а не предполагается существованіе его отъ вѣчности, то съ религіозной точки зрѣнія является уже довольно безразличнымъ—вопросъ, когда именно міръ получилъ свое начало, за сколько вѣковъ, за сколько тысячелѣтій отъ настоящаго времени? Нельзя сказать, чтобъ чрезъ такое или другое рѣшеніе этого вопроса въ научной области подтверждалась или подрывалась даже библейская хронологія. Хотя и принято считать извѣстный срокъ времени отъ сотворенія міра, опредѣляемый въ 5—6—7 тысячъ лѣтъ, но это лѣтосчисленіе ведется съ конца, а не съ начала творенія,—собственно съ явленія человѣка. Что же касается самаго творенія міра, то оно не опредѣляется съ точностію въ Св. Писаніи. Библейское выраженіе: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“, не указываетъ съ опредѣленностію, когда же именно началось дѣло творенія неба, т. е. сколько протекло времени отъ этого начала до сотворенія человѣка,—не открываетъ намъ самаго момента, съ котораго міръ началъ свое существованіе по волѣ Творца. Все, что послѣ словъ: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо

и землю",—говорится въ 1-й главѣ книги Бытія о шестидневномъ твореніи, относится не къ первоначальному сотворенію неба и земли, которыя предполагаются уже созданными *въ началѣ*, по крайней мѣрѣ въ ихъ основныхъ элементахъ, а скорѣе къ дальнѣйшему ихъ образованію. Библія не говоритъ опредѣленно о томъ, сколько именно протекло времени между началомъ творенія вообще и первымъ днемъ міросозданія, когда Богъ сказалъ: „да будетъ свѣтъ" и проч. Въ ней говорится о томъ, что послѣ начальнаго творенія, до появленія свѣта, земля была безвидна и пуста, представляла видъ бездны, покрытой водою, но не говорится, сколько именно времени продолжалось ея неблагоустроенное состояніе. Въ виду этого многіе новѣйшіе богословы допускаютъ, что всѣ тѣ громадные періоды, которые геологія предполагаетъ въ процессѣ образованія земли, а также и астрономія—въ ходѣ образованія свѣтилъ небесныхъ, могли имѣть мѣсто въ неопредѣленный промежутокъ времени между началомъ міросозданія и первымъ днемъ творенія, къ которому относится въ Библіи явленіе свѣта. Экзегеты еще спорятъ о томъ, говорится ли напр. въ 3-мъ стихѣ библейскаго повѣствованія, гдѣ идетъ рѣчь о явленіи свѣта, о первоначальномъ его сотвореніи въ этотъ день, или только о первичномъ появленіи его въ этотъ день на нашей планетѣ, послѣ покрывавшей ее тьмы. Что же касается библейскаго сказанія о сотвореніи свѣтилъ небесныхъ, которыя въ Библіи относятся повидимому къ четвертому дню творенія, то по мнѣнію многихъ толкователей Св. Писанія, здѣсь говорится не о первоначальномъ созданіи свѣтилъ небесныхъ, а именно о первичномъ только явленіи ихъ для нашей планеты, такъ какъ въ этомъ разсказѣ не употребляется самое слово *сотворилъ*—по евр. *бара*, которое значитъ въ строгомъ смыслѣ творить. Дѣло въ данномъ случаѣ представляется такъ. До четвертаго дня творенія хотя и существовали свѣтила небесныя, созданныя еще въ началѣ при сотвореніи неба, но они невидимы были съ земли вслѣдствіе плотныхъ испареній и тьмы, распространенной въ земной атмосферѣ. Съ 4-го же дня испаренія въ земной атмосферѣ на столько уменьшились, что солнце и луна показались и для земли, т. е. стали видимы и съ земли. Это толкованіе довольно распространено между западными экзегетами; изъ нашихъ же отечественныхъ богослововъ особенно подробно

аргументировано въ статьѣ бывшаго профессора сначала физики, а потомъ латинскаго языка въ нашей академіи, Н. И. Глоріантова, помѣщенной въ «Хр. Чтен.» въ 61-мъ году [1]). Приэтомъ легко приводятся въ соглашеніе съ Библіею астрономическія вычисленія, основанныя на законахъ распространенія свѣта, которыми требуется весьма продолжительный срокъ времени для того, чтобы отъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ звѣздъ, видимыхъ въ настоящее время съ земли, свѣтъ могъ достигнуть до нашей планеты. При разъясненіи библейскаго взгляда на вопросъ о древности міра нужно сначала рѣшить: представляетъ ли библейское повѣствованіе о шестидневномъ твореніи *космогонію* или только *геогонію*, т. е. изображеніе творенія всей вселенной или только одной нашей планеты—земли? Несомнѣнно, что библейское повѣствованіе касается творенія не одной земли, но и неба, солнца, луны и звѣздъ; но также несомнѣнно и то, что оно не описываетъ подробно творенія всей міровой вселенной и главнымъ образомъ останавливается на описаніи сотворенія земли, т. е. на геогоніи. Откровеніе сообщаетъ о твореніи столько, сколько это нужно для жителя земли, не имѣя въ виду учить насъ астрономіи. Поэтому въ Библіи въ самыхъ общихъ выраженіяхъ говорится о началѣ міра вообще.

Здѣсь мы считаемъ нужнымъ уклониться нѣсколько въ сторону, чтобы изложить и разобрать одну экзегетико-богословскую гипотезу, вызванную на Западѣ усиліями согласить требованіе, со стороны естественныхъ наукъ, для міра слишкомъ большой древности и библейское повѣствованіе о сотвореніи неба и земли. Гипотеза эта называется „*возстановительною*“ [2]) (реституціонистскою). Ею не допускается, что первоначальное состояніе міра, по его сотвореніи, было хаотическое, но предполагается, что въ самомъ „началѣ“ (Быт. I, 1) Богъ сотворилъ небо и землю въ совершенно благоустроенномъ, законченномъ и упорядоченномъ видѣ, что уже потомъ, спустя долгое время, чрезъ какую—то катастрофу земля была опустошена, вслѣдствіе чего произошло то хаотическое состояніе ея, о которомъ говорится во 2-мъ стихѣ І-й гл. книги Бытія: „земля же была безвидна и пуста“, и что шестидневное твореніе, описываемое въ дальнѣйшихъ стихахъ упомянутой главы, было въ сущности возстановленіемъ (restitutio) нарушеннаго первоначальнаго

---

[1]) Том. I, стр. 69 и 155; II, стр. 205.

[2]) Болѣе извѣстные защитники этой гипотезы *Baumgarten*, *Keerl* и др.

устройства міра [1]). Главное экзегетическое основаніе, приводимое въ пользу этой гипотезы ея сторонниками, сводится къ своеобразному толкованію ими двухъ первыхъ стиховъ первой главы книги Бытія и ближайшей связи и отношенія стиховъ другъ къ другу. Такъ какъ второй стихъ связанъ съ 1-мъ союзомъ *и* (въ русскомъ переводѣ частицею *же*), то во второмъ стихѣ защитники означенной гипотезы видятъ не описаніе того состоянія земли, въ какомъ она находилась непосредственно послѣ ея сотворенія, а разсказъ объ особомъ періодѣ въ исторіи міроздания, и даютъ вслѣдствіе этого обоимъ упомянутымъ стихамъ такой смыслъ: Въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю, т. е. всю вселенную, въ благоустроенномъ видѣ, потомъ земля сдѣлалась безвидною и пустою. Вотъ что между прочимъ говоритъ *Курцъ*, одинъ изъ ученыхъ, склоняющихся хотя и нерѣшительно къ разсматриваемой гипотезѣ: „Союзъ *и*, которымъ первый стихъ связанъ со вторымъ, показываетъ, что этотъ и всѣ слѣдующіе стихи первой главы книги Бытія составляютъ продолженіе разсказа, начатаго въ 1-мъ стихѣ, и ставитъ внѣ всякаго сомнѣнія, что сотвореніе неба и земли, упоминаемое въ этомъ стихѣ, нужно понимать, какъ предшествовавшее шестидневному творенію... Рѣчь о *началѣ*, которому ничто не предшествовало, никогда не можетъ начинаться союзомъ *и*; поэтому во второмъ стихѣ никакъ нельзя предполагать описанія самаго начальнаго момента творенія и самаго первоначальнаго состоянія, въ какомъ земля вышла изъ рукъ Творца... Первый стихъ слѣдуетъ понимать не какъ надпись, но какъ введеніе къ исторіи шестидневнаго творенія,— не какъ только сжатое и общее означеніе того, что совершилось въ теченіи шестидневнаго творенія и о чомъ подробнѣе разсказывается въ слѣдующихъ стихахъ, но какъ указаніе на особый фактъ, предшествовавшій по времени шестидневному творенію“ [2]). Кромѣ библейско-экзегетическихъ основаній, на которыхъ реституціонисты думаютъ обосновать свою гипотезу о твореніи, ими приводятся иногда въ пользу этой гипотезы еще слѣдующія болѣе общія богословско-философскія соображенія:

„Немыслимо, говорятъ, чтобы первымъ твореніемъ Божіимъ были безпорядокъ, хаосъ и тьма. Могла ли, говорятъ, земля выдти въ неупорядоченномъ хаотическомъ видѣ, окруженная тьмою и мглою, изъ рукъ всемогущаго Творца, о которомъ Св. Писаніе свидѣтель-

---

[1]) У нѣкоторыхъ защитниковъ разсматриваемой гипотезы катастрофа эта ставится въ причинную зависимость отъ возмущенія въ духовномъ мірѣ, имѣвшаго слѣдствіемъ паденіе злыхъ духовъ.

[2]) „Bibel und Astronomie“ 4 Aufl. стр. 85, 86 *Keerl*—„Der Mensch das Ebenbild Gottes“ Bd. 1, стр. 167.

ствуетъ, что Онъ есть „Отецъ свѣтовъ“, отъ котораго исходятъ только совершенные дары, который вѣчно Самъ живетъ во свѣтѣ неприступномъ, у котораго нѣтъ никакаго смѣшенія свѣта и тьмы, самое одѣяніе котораго есть чистый свѣтъ?“ Указываютъ еще на то, что выраженіемъ tohu-va-bohu (безвидна и пуста) означается не недостатокъ или отсутствіе чего нибудь, а безпорядокъ, или разрушеніе и опустошеніе чего нибудь прежде благоустроеннаго. Въ подтвержденіе этого приводятъ нѣкоторыя параллельныя мѣста изъ Священ. Писанія В. Завѣта, гдѣ находятся въ сочетаніи между собою слова tohu и bohu (какъ напр. у Исаіи XXXIV, 10—11: „Будетъ земля Едома отъ рода въ родъ оставаться опустѣлою, и протянутъ по ней вервь раззоренія“; и Іереміи IV, 23: „Смотри на землю, и вотъ она раззорена и опустошена“). Въ обоихъ этихъ мѣстахъ рѣчь идетъ объ опустошеніи, которому предшествовало благоустроенное состояніе. У Исаіи (45 гл. 12 ст.) прямо говорится, что Богъ сотворилъ землю не пустою, но что онъ образовалъ ее для жительства (Baumgarten, „Commentar“ стр. 9). Ссылаются наконецъ на то, что слова „тьма“ и „бездна“ имѣютъ на языкѣ Св. Писанія значеніе поврежденія и зла. Тьма во многихъ мѣстахъ Св. Писанія представляется символомъ зла и бѣдствія, что указываетъ на то, что она разсматривается здѣсь не какъ только безразличное несовершенство, но какъ положительная противоположность свѣту. Бездна представляется пучиною погибели, которая уничтожаетъ всякую жизнь (Baumg., тамъ же). Эти и подобныя основанія, приводимыя въ пользу разсматриваемой гипотезы, кажутся нѣкоторымъ изъ западныхъ богослововъ на столько серьезными, что они если и не придаютъ имъ полнаго доказательнаго значенія, то считаютъ однакоже ихъ достаточными для приданія вѣроятности той гипотезѣ, въ пользу которой они приводятся, и поэтому не рѣшаются ничего возражать противъ самой этой гипотезы. Такъ именно относится къ ней извѣстный авторъ „Ветхозавѣтнаго Богословія“ Oehler. Онъ говоритъ: „Гипотезы этой нельзя опровергнуть, хотя слова tohu и bohu, на извѣстное объясненіе которыхъ она опирается, не имѣютъ опредѣленнаго, т. е. вездѣ одного и того же, значенія. Слова эти вполнѣ умѣстны и въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о неразвившейся еще хаотической матеріи“ [1]). Въ подобномъ же смыслѣ высказывается извѣстный старокатолическій богословъ *Рейшъ*. „Хотя, говоритъ онъ, въ библейскомъ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи хаотическое состояніе земли представляется предшествующимъ ея благоустройству,—но чтобъ это состояніе вообще было перво-

[1]) „Alttest. Theologie“ Bd. I, стр. 79.

начальнымъ состоянiемъ всего мiра, это не слѣдуетъ изъ словъ Библiи съ необходимостiю. Вопросъ этотъ вообще нельзя рѣшить на основанiи экзегезиса" [1]). Такого же мнѣнiя держится и Курцъ. Онъ высказываетъ, какъ результатъ своего экзегетическаго изслѣдованiя, то убѣжденiе, что гипотеза объ опустошенiи земли, имѣвшемъ будто бы мѣсто въ промежутокъ времени между первоначальнымъ творенiемъ и новымъ творенiемъ въ теченiи шести дней, хотя и не можетъ быть вполнѣ доказана первыми двумя стихами первой главы книги Бытiя, но также не можетъ быть и опровергнута [2]). Мы должны сказать съ своей стороны, что гипотеза эта имѣетъ значенiе не больше, какъ попытка согласить библейское ученiе о древности мiра съ новѣйшими естественно-научными гипотезами объ этомъ предметѣ и этой апологетической примирительной цѣли главнымъ образомъ обязана своимъ происхожденiемъ въ новѣйшее время. Гипотеза, предполагая разрушительную катастрофу до начала шестидневнаго творенiя, описываемаго въ Библiи, дѣлаетъ изъ этого предположенiя слѣдующiй выводъ. Такъ какъ неизвѣстно, сколько времени существовало первоначальное творенiе, какъ совершилось послѣдовавшее за тѣмъ разрушенiе этого творенiя, мгновенно или постепенно, сколько наконецъ времени продолжались разрушительные слѣды его на землѣ и въ какой перiодъ времени совершилось возстановленiе первоначальнаго порядка на землѣ: то геологическiя гипотезы о древности мiра и библейское воззрѣнiе на этотъ вопросъ не стоятъ во взаимномъ противорѣчiи другъ къ другу. Понятно, что этою гипотезою отстраняется то возраженiе геологовъ и астрономовъ, что Библiя назначаетъ короткiй срокъ для образованiя мiра и слишкомъ ограничиваетъ древность существованiя его. Сколько бы миллiоновъ вѣковъ геологи и астрономы ни предполагали необходимыми съ ихъ точки зрѣнiя для образованiя мiра,—всѣ эти миллiоны легко могутъ помѣститься частiю въ неизвѣстномъ для насъ перiодѣ, обнимающемъ время первоначальнаго сотворенiя неба земли и срокъ существованiя ихъ, частiю въ перiодѣ разрушенiя первоначальнаго творенiя, также неизвѣстномъ для насъ со стороны его продолжительности, наконецъ въ 6-ти перiодахъ возстановленiя разрушеннаго мiра, которые обыкновенно сторонники разсматриваемой гипотезы приравниваютъ къ геологическимъ эпохамъ. Но вопросъ другой, на сколько дѣйствительно состоятельна реституцiонистская гипотеза съ библейско-экзегетической точки зрѣнiя. А это въ данномъ случаѣ самый главный вопросъ. Не вдаваясь въ подробную оцѣнку ея съ этой точки зрѣнiя, какъ подлежащую дру-

[1]) „Bibel und Natur" 4 Aufl. стр. 82.
[2]) „Bibel und Astronomie" стр. 91 и дал.

гимъ богословскимъ наукамъ,—разберемъ главныя основанія, въ которыхъ гипотеза эта думаетъ найти для себя опору. При оцѣнкѣ этой гипотезы съ экзегетической точки зрѣнія нужно оставить въ сторонѣ естественно-научную область, потому что толкованіе Св. Писанія не должно подчиняться вліянію естественно-научныхъ теорій. Величайшая ошибка, которую могла бы сдѣлать библейская экзегетика, состоитъ въ подчиненіи себя той или другой естественно-научной теоріи при толкованіи Св. Писанія, потому что естественно-научныя теоріи перемѣнчивы, а библейскія истины вѣчны. Екзегетикѣ не слѣдуетъ связывать участь библейскихъ истинъ съ тѣмъ, что можетъ погибнуть и быть признано ошибкою человѣческаго ума. Если не дѣло Библіи давать намъ уроки физіологіи, химіи, геологіи, ботаники, то съ другой стороны не дѣло естественныхъ наукъ учить экзегетовъ правильно толковать и понимать Св. Писаніе. Что слѣдуетъ разумѣть подъ извѣстнымъ словомъ, какъ понимать то или другое мѣсто въ Св. Писаніи,—это чисто экзегетическій вопросъ, который нужно рѣшать на основаніи единственно экзегетическихъ данныхъ, независимо отъ того, какъ думаютъ по тому вопросу естественно-научныя теоріи, совершенно некомпетентныя въ области экзегетики.

Если мы разсмотримъ безпристрастно съ этой именно экзегетической точки зрѣнія выше приведенную „возстановительную“ гипотезу, то основанія ея окажутся очень шаткими. Для этой гипотезы, какъ гипотезы новой, которая не была высказываема древними толкователями Библіи—отцами церкви, должны существовать очень твердыя основанія, чтобъ она могла претендовать на вѣроятность. Но такихъ то основаній и не оказывается на сторонѣ гипотезы. Сторонниками ея прежде всего несправедливо утверждается, что второй стихъ первой главы книги Бытія представляетъ описаніе особаго періода въ исторіи міросозданія. Это вовсе не слѣдуетъ изъ того, что второй стихъ связанъ съ первымъ союзомъ *и*. Союзомъ *и* въ еврейскомъ языкѣ соединяется другъ съ другомъ большая часть стиховъ, будутъ ли они повѣствовательнаго, описательнаго или какого нибудь другаго рода. Если въ первомъ стихѣ содержится начало разсказа о твореніи, то изъ союза *и*, которымъ начинается второй стихъ, еще отнюдь не слѣдуетъ, что здѣсь выставляется на видъ особенный моментъ въ исторіи міросозданія; разсказъ объ одномъ и томъ же можетъ быть замедленъ чрезъ болѣе подробное описаніе того, о чомъ раньше сказано лишь общо и сжато. Вопросъ, должны ли мы видѣть во второмъ стихѣ Библіи не что иное, какъ именно подробное описаніе того самаго, о чомъ сказано кратко и сжато въ предъидущемъ стихѣ, или же новый дальнѣйшій шагъ въ повѣствова-

ніи, рѣшается формою глагола, употребленнаго во второмъ стихѣ. Если бы здѣсь шла рѣчь объ особомъ моментѣ въ исторіи міроздания, отличномъ отъ того, о которомъ упомянуто въ первомъ стихѣ,—о разрушеніи первоначальнаго творенія; тогда было бы сказано: „земля же *сдѣлалась* или *стала* безвидною и пустою, а не „земля же была“ и. т. д. Мы такимъ образомъ не имѣемъ основанія видѣть во второмъ стихѣ описаніе какого-то особаго разрушительнаго фазиса въ исторіи міроздания, но должны признать въ этомъ стихѣ простое описаніе земли въ томъ ея видѣ, какою она была непосредственно по сотвореніи ея и какою оставалась до начала шестидневнаго ея образованія. Если взаимное отношеніе первыхъ двухъ стиховъ первой главы книги Бытія понимать такъ, какъ понимаютъ послѣдователиреституціонистской гипотезы, тогда гипотеза, что послѣ первоначальнаго сотворенія неба и земли послѣдовало опустошеніе земли, что такимъ образомъ хаотическое состояніе не предшествовало первоначальному благоустройству міра, а послѣдовало за нимъ,—получаетъ нѣкоторую вѣроятность. Но такъ какъ это толкованіе не выдерживаетъ критики, то и вся гипотеза, построенная главнымъ образомъ на немъ, лишается своего главнаго основанія. Что касается значенія словъ „tohu-va-bohu“ (безвидна и пуста), то ихъ употребленіе въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія Ветхаго завѣта (Ис. XXXIV, 10, 11 и Іерем. IV, 23) въ смыслѣ опустошенія и раззоренія не даетъ еще никакого права утверждать, что слова эти имѣютъ это значеніе и всегда, когда бы и гдѣ бы ни употреблялись. Въ означенныхъ выше. мѣстахъ у Исаіи и Іереміи самымъ существомъ дѣла обусловливается такое значеніе находящихся тамъ словъ tohu-va-bohu; тамъ прямо идетъ рѣчь о разрушеніи или опустошеніи и это разрушеніе прямо противополагается прежде бывшему благоустроенному состоянію. Во 2-мъ же стихѣ 1-й главы книги Бытія слова эти употребляются чисто въ положительномъ смыслѣ, для означенія первоначальнаго состоянія земли, которому не предшествовало никакое иное состояніе. Тоже нужно сказать о словахъ: „тьма“ и „бездна“. Ни откуда не видно, что тьма физическая есть зло или несовершенство; эти слова во 2-мъ стихѣ книги Бытія имѣютъ буквальное, а не иносказательное значеніе, въ какомъ они употребляются иногда у пророковъ. Наконецъ ничего не доказываетъ въ пользу разсматриваемой гипотезы и то, что у пророка Исаіи (XLV, 18) сказано: „Богъ не сотворилъ землю необитаемою и пустою“; потому что это изрѣченіе относится къ благоустроенной землѣ и вовсе не касается даже вопроса, было ли это благоустройство первоначально или явилось современемъ. Мнѣніе, что на землѣ образовался хаосъ вслѣдствіе какой-то осо-

бой катастрофы, через которую разрушились первоначальный порядок и благоустройство земли и за которою послѣдовали новыя творенія, не имѣетъ такимъ образомъ твердыхъ экзегетическихъ основаній. Это признаютъ и лучшіе изъ новѣйшихъ гебраистовъ: Диллманъ и Делитчъ. Отсюда уже само собою слѣдуетъ, что и съ богословско-апологетической точки зрѣнія гипотеза эта не можетъ быть признана удачною. Мало этого, она не можетъ быть признана даже умѣстною. Прямой буквальный смыслъ втораго стиха первой главы книги Бытія не оставляетъ мѣста ни для какого другаго пониманія—кромѣ того, что первоначальное состояніе земли непосредственно послѣ ея сотворенія было хаотическое. Подъ небомъ и землею, упоминаемыми въ первомъ стихѣ, одни экзегеты разумѣютъ первосозданную матерію (prima materia), изъ которой образованъ Творцемъ весь видимый міръ; другіе думаютъ, что этими словами означается вся вселенная и что первый стихъ относится къ послѣдующимъ, какъ общее къ частному.

Разобранная сейчасъ и другія попытки къ соглашенію библейскаго ученія о мірѣ съ новѣйшими гипотезами по вопросу о хронологической древности міра показываютъ, что соглашеніе въ этомъ пунктѣ между Библіею и естествознаніемъ возможно не только въ томъ случаѣ, когда послѣднимъ предполагается не слишкомъ большой срокъ существованія міра, но и въ томъ, когда этотъ срокъ опредѣляется цѣлыми милліонами и билліонами лѣтъ. Изъ указанныхъ выше способовъ объясненія первой главы книги Бытія можно видѣть, что соглашеніе это достижимо даже и независимо отъ толкованія библейскихъ дней творенія въ смыслѣ многовѣковыхъ эпохъ. Справедливость однакоже требуетъ признать, что всѣ подобныя соглашенія по данному вопросу, кромѣ тѣхъ или иныхъ присущихъ имъ частныхъ недостатковъ въ экзегетическомъ и въ другихъ отношеніяхъ, имѣютъ одинъ общій всѣмъ имъ недостатокъ, именно тотъ, что всѣ они грѣшатъ поспѣшностію въ дѣлѣ соглашенія и являются преждевременными. Ими предполагается, что вопросъ о хронологической древности міра, въ томъ или другомъ смыслѣ, уже окончательно рѣшонъ въ области естествознанія на основаніи такихъ твердыхъ данныхъ, которыя не допускаютъ никакихъ противорѣчій и которыя только остается принять. Между тѣмъ вопросъ этотъ принадлежитъ къ числу такихъ, въ рѣшеніи котораго не обнаруживаютъ достаточнаго согласія между собою и самыя естественно-научныя гипотезы. Нельзя

конечно отрицать, что въ кругу новѣйшихъ естествоиспытателей является не мало защитниковъ гипотезы о громадной вообще древности міра, хотя гипотеза эта раздѣляется далеко не всѣми естествоиспытателями. Нѣкоторые, и при томъ пользующіеся заслуженною извѣстностію въ ученомъ мірѣ, естествоиспытатели не раздѣляютъ того мнѣнія, что вообще древность міра неизмѣримо велика. Что же касается частнѣйшихъ опредѣленій древности міра, встрѣчающихся въ нѣкоторыхъ геологическихъ и астрономическихъ популярныхъ сочиненіяхъ, то они представляютъ поразительное разногласіе, и болѣе осторожные и точные въ своихъ изслѣдованіяхъ естествоиспытатели обыкновенно воздерживаются отъ подобныхъ опредѣленій, какъ не имѣющихъ для себя твердыхъ основаній. Гипотетическія предположенія по этому вопросу, какъ въ геологіи такъ и въ астрономіи, построяются преимущественно на основаніи тѣхъ или иныхъ теорій и только въ рѣдкихъ случаяхъ—на извѣстныхъ фактическихъ данныхъ.

Уже прежняя геологическая школа—школа Кювье и Агассица—изъ толщины окаменѣлостей древнихъ слоевъ земли выводила заключеніе, что ихъ образованіе требовало громадныхъ періодовъ времени и что поэтому земля имѣетъ гораздо большую древность сравнительно съ исторически—извѣстнымъ періодомъ ея существованія. Новая геологическая школа Ляйеля и Дарвина идетъ еще дальше. Чтобы объяснить многократныя (предполагаемыя ею) измѣненія земной поверхности и преобразованія земныхъ организмовъ, она признаетъ еще несравненно бо̀льшіе геологическіе періоды, противъ которыхъ періоды прежней геологической школы являются уже дѣтскими игрушками. Ляйеле-Дарвиновская школа признаетъ, что образованіе земныхъ слоевъ совершалось съ величайшею медлительною постепенностію. Но къ принятію этой гипотезы ее вынуждаютъ, какъ утверждаютъ естествоиспытатели не раздѣляющіе ея основныхъ воззрѣній, не столько факты, сколько интересы ея теорій, для оправданія которыхъ громадные періоды являются настоятельною необходимостію. Безъ нихъ школа эта никакъ не можетъ обойтись при доказываніи своихъ теорій о перерожденіи видовъ, въ часности о происхожденіи человѣка отъ обезьяны, такъ какъ въ исторически извѣстное время подобнаго перерожденія нигдѣ и никогда не происходило. Что же касается тѣхъ естество-

испытателей, которые не заинтересованы въ защитѣ этихъ теорій, то нѣкоторые изъ нихъ даже прямо возстаютъ противъ баснословно-громадной геологической хронологіи этой школы. Они продолжаютъ считать болѣе вѣроятною ту гипотезу, что земные слои обязаны своимъ образованіемъ не безконечному числу лѣтъ, а одной или нѣсколькимъ геологическимъ катастрофамъ, и думаютъ, что окаменѣлости, находящіяся въ этихъ слояхъ, представляютъ остатки организмовъ, населявшихъ землю не милліоны лѣтъ тому назадъ, а только нѣсколько тысячелѣтій [1]).

Относительно геологической хронологіи вообще нужно замѣтить слѣдущее. Геологія даетъ только относительныя, но не абсолютно точныя опредѣленія времени существованія разныхъ горныхъ породъ. Она, т. е., опредѣляетъ только сравнительную древность разныхъ геологическихъ формацій, и лишь въ рѣдкихъ случаяхъ даетъ приблизительныя вычисленія—сколько именно лѣтъ требовалось для образованія того или другаго слоя земли. Ею признается за несомнѣнное, что напр. каменно-угольная формація древнѣе такъ называемой третичной, а эта—древнѣе такъ называемой вторичной фармаціи и т. под.; но какъ именно велика древность каждой изъ нихъ, это считается въ кругу болѣе осторожныхъ геологовъ болѣе или менѣе проблемматическимъ вопросомъ. Такимъ образомъ вполнѣ точной хронологіи, выраженной въ цифровыхъ данныхъ, въ области геологіи за немногими исключеніями почти не существуетъ. Большею частію ея хронологія ограничивается общимъ опредѣленіемъ сравнительной древности разныхъ горныхъ породъ. Одинъ изъ извѣстныхъ геологовъ [2]) остроумно сравниваетъ геологическую хронологію съ самымъ общимъ обзоромъ времени жизни знаменитыхъ лицъ во всемірной исторіи, при чомъ констатируется то только, что напр. Александръ Македонскій древнѣе Юлія Цезаря, Юлій Цезарь древнѣе Карла Великаго, Карлъ Великій древнѣе Наполеона 1-го и т. п., но не указывается точно, какіе именно промежутки времени отдѣляютъ этихъ людей другъ отъ друга и отъ настоящаго времени. Правда у нѣко-

---

[1]) *Glaubrecht*, «Bibel und Naturwissenschaft». 1878, стр. 263.

[2]) *B. Cotta*—„Geologische Fragen“ p. 228. „Geologie der Gegenwart“ p. 232. Ср. *Pfaff*—„Schopfungsgeschichte“ 1877, стр. 654—663.

торыхъ геологовъ мы находимъ попытки выступить изъ такой общности и хотя приблизительно высчитать и опредѣлить, какъ много столѣтій или тысячелѣтій нужно было для образованія тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ пластовъ земли и какъ много прошло времени съ начала до конца ихъ образованія. Но подобныя вычисленія не дали вполнѣ твердыхъ результатовъ и болѣе осмотрительные авторы почти всегда сопровождаютъ ихъ оговорками, что они основаны только на приблизительномъ расчетѣ и не могутъ претендовать на безусловную вѣрность. Болѣе извѣстные способы геологическаго опредѣленія древности различныхъ формацій основываются: а) на измѣреніи степени наростанія земляныхъ пластовъ отъ наносовъ песку, илу и т. д. въ извѣстномъ опредѣленномъ мѣстѣ и въ извѣстный опредѣленный промежутокъ времени; б) на измѣреніи поднятія и пониженія материковъ; в) на углубленіи рѣкъ и озеръ; г) на образованіи такъ называемыхъ сталактитовъ, известковыхъ *натековъ* и разныхъ окаменѣлостей. Относительно перваго изъ этихъ способовъ вычисленія сами геологи сознаются, что онъ въ большинствѣ случаевъ весьма ненадеженъ. Для того, чтобы съ точностію вычислить, какъ много времени требовалось для образованія того или другаго слоя земли, нужно знать не только толщину его, а также и то, на сколько именно онъ наросталъ въ теченіи каждаго по крайней мѣрѣ столѣтія съ начала своего образованія. Если бы хотя это было достовѣрно извѣстно, тогда можно было бы опредѣлить его древность чрезъ простое ариѳметическое вычисленіе. Если слой напр. въ 30 или 40 футовъ толщины наросталъ въ каждое столѣтіе на 1 или на 2 фута—не болѣе и не менѣе, тогда уже не представлялось бы никакихъ трудностей опредѣлить его древность и показать, сколько именно требовалось лѣтъ для полнаго его образованія. Но главная трудность здѣсь въ томъ и состоитъ, что геологія не обладаетъ достаточными средствами для провѣрки количества наростанія земляныхъ пластовъ въ теченіи даже нѣскольких столѣтій. Наука эта еще настолько молода, что опытныя наблюденія ея едва простираются за нѣсколько десятковъ лѣтъ и во всякомъ случаѣ не превышаютъ одного столѣтія. Постоянной же, какой нибудь одной итойже, нормы въ постепенномъ наростаніи земляныхъ пластовъ, которая имѣла бы одинаковое значеніе для всѣхъ мѣстъ и для всѣхъ временъ, геологія

сама не допускаетъ. Она признаетъ, что въ разныхъ мѣстахъ и въ разныя времена, подъ вліяніемъ различныхъ условій, земляные пласты осложнялись и выростали въ объемѣ не съ одинаковою скоростію и не съ одинаковою медлительностію. Послѣ этого понятно, что̀ требуется для того, чтобъ цифровыя вычисленія древности разныхъ пластовъ земли могли внушать къ себѣ довѣріе. Отъ того, кто сталъ бы выдавать эти цифры за математически вѣрныя, мы вправѣ были бы требовать точнаго знанія не только общихъ, но и всѣхъ частныхъ условій, при которыхъ увеличивался и наросталъ тотъ или другой слой земли въ каждый годъ, въ каждое десятилѣтіе, столѣтіе, со дня своего появленія. Но такимъ знаніемъ не располагаетъ не только ниодинъ геологъ, но и вообще геологія какъ наука.. Вотъ почему этотъ способъ геологическаго вычисленія древности земли признается ненадежнымъ.

Тоже слѣдуетъ сказать относительно опредѣленія древности земли по мѣрѣ поднятія и пониженія материковъ и углубленія рѣкъ и озеръ. Чтобы вычислить, сколько нужно было времени для того, чтобы установился на землѣ нынѣшній уровень материковъ и существующія вообще въ настоящее время отношенія воды и суши, опять требуется знать не только то, какія измѣненія въ этихъ отношеніяхъ послѣдовали въ тотъ или другой болѣе или менѣе незначительный промежутокъ времени—доступный для наблюденія, но также и то, какъ велики были эти измѣненія въ каждое предшествующее этому промежутку столѣтіе, тысячалѣтіе и проч. А это также не входитъ въ кругъ точныхъ свѣдѣній геологіи.

Многіе геологи новѣйшаго времени, которые тѣмъ или другимъ изъ означенныхъ способовъ пытались вычислить древность земли впадали въ ту ошибку, что они принимали за основаніе для своихъ вычисленій или *maximum*, т. е. самый продолжительный срокъ времени, какой вообще былъ констатированъ гдѣ нибудь и когда нибудь при наблюденіи, или *среднюю величину*, выведенную изъ немногихъ наблюденій. Но эта средняя величина оказывалась при болѣе тщательной ея повѣркѣ вовсе не среднею, въ виду того, что одно и тоже геологическое измѣненіе въ одномъ мѣстѣ и въ одно время можетъ совершаться долго, въ другомъ же мѣстѣ и въ другое время очень быстро. Придавать же исключительное или даже только преимущественное значеніе только тѣмъ измѣненіямъ, которыя происходили

въ долгій періодъ времени, и игнорировать противоположныя явленія, какъ это и бываетъ при большей части геологическихъ вычисленій, значитъ впадать въ ненаучную односторонность, такъ какъ многія значительныя геологическія измѣненія происходили въ относительно краткій срокъ времени.

Что массы известковыхъ образованій (сталактитовъ), находимыя въ нѣкоторыхъ пещерахъ первобытной эпохи, не даютъ также никакого надежнаго масштаба для безошибочнаго опредѣленія количества времени, какое нужно было для ихъ образованія,—это признаетъ даже Карлъ Фогтъ, который не считается въ числѣ естествоиспытателей, особенно воздержныхъ на разнаго рода смѣлыя гипотезы. Онъ говоритъ, что образованіе известковыхъ натековъ необыкновенно перемѣнчиво—часто даже въ одной и той же пещерѣ, не говоря уже о томъ, что относительная медленность и быстрота этихъ образованій весьма много зависятъ отъ прилива воды, рыхлости почвы и т. д. [1]). Что эти образованія не требовали непремѣнно десятковъ и сотней тысячъ лѣтъ, это Шафгаузенъ [2]) доказываетъ тѣмъ, что въ одномъ туннелѣ, проложенномъ чрезъ известковый слой не болѣе какъ въ три четверти года образовались сталактиты въ 4 дюйма длины и 1/4 дюйма толщины.

О томъ, какъ ненадежны геологическія вычисленія древности земли, основанныя на опредѣленіи древности разныхъ окаменѣлостей находимыхъ въ землѣ, можно судить по слѣдующему случаю, который сообщается въ сочиненіи Рейша „Bibel und Natur“ со словъ извѣстнаго ученаго натуралиста Г. Шуберта [3]). Въ Австріи, при императорѣ Францѣ 1-мъ, найденъ былъ совершенно окаменѣлый стволъ дерева толщиною 6—8 дюймовъ. Императоръ пожелалъ узнать, какъ долго стволъ такой толщины долженъ былъ пролежать въ землѣ, чтобъ подвергнуться полному окаменѣнію. Тогдашнимъ вѣнскимъ ученымъ пришло на память историческое извѣстіе о томъ, что римскій императоръ Траянъ приказалъ нѣкогда построить мостъ на Дунаѣ (не вдалекѣ отъ нынѣшняго Бѣлграда), что этотъ мостъ былъ начатъ, но не достроенъ, и что отъ него сохранились нѣкоторыя сваи, которыя еще доселѣ лежатъ въ илистой почвѣ

[1]) „Vorlesungen“ II, 8.
[2]) „Archif fur Antropol.» V, 119; VIII, 270.
[3]) „Die Urwelt und die Fixsterne“. Стр. 279.

Дуная. Одна изъ такихъ свай была вынута изъ Дуная и доставлена въ Вѣну для изслѣдованія. Излѣдователи нашли, что въ срединѣ она нисколько не измѣнилась и только снаружи по краямъ окаменѣла всего на полдюйма толщины. Принимая во вниманіе, что эта свая находилась около 1700 лѣтъ въ почвѣ Дуная и такъ мало окаменѣла, геологи заключили отсюда, что для полнаго окаменѣнія дерева толщиною отъ 6—8 футовъ необходимо по меньшей мѣрѣ 200—300 тысячъ лѣтъ. Но вычисленіе это казалось заслуживающимъ довѣрія только до тѣхъ поръ, пока не было доказано, что процессъ окаменѣнія при нѣкоторыхъ условіяхъ происходитъ гораздо быстрѣе, чѣмъ только на полдюйма въ теченіе 1700 тѣтъ. Такъ въ Америкѣ находили такія окаменѣлости, которыя по достовѣрно дознаннымъ даннымъ подверглись полному окаменѣнію въ теченіи лишь не многихъ столѣтій. Также въ другихъ мѣстахъ были найдены окаменѣлости такой толщины, что для образованія ихъ геологи также могли бы потребовать нѣсколько тысячелѣтій, еслибъ при раздробленіи нѣкоторыхъ изъ нихъ внутри ихъ не оказались монеты, по чекану и году относящіяся не далѣе какъ къ XVI—XVII столѣтію нашей эры (Рейшъ).

Приведенныхъ замѣчаній достаточно для того, чтобы видѣть, какъ не надежны тѣ средства, которыя геологія имѣетъ для опредѣленія древности даже тѣхъ или другихъ частныхъ ея находокъ, а также отдѣльныхъ пластовъ земли. Что же сказать о такомъ вопросѣ, какъ вопросъ о древности всего міра? Тутъ ея вычисленія еще несравненно болѣе шатки. Поэтому мы находимъ поразительныя разногласія въ результатахъ вычисленія древности міра у разныхъ геологовъ, которые брались за это непосильное для геологіи дѣло, особенно при настоящихъ ея, болѣе или менѣе еще отрывочныхъ, свѣдѣніяхъ. Разногласія эти состоятъ не только въ показаніи не одинаковаго числа годовъ, но цѣлыхъ и притомъ многихъ тысячелѣтій. Такъ напр. у однихъ геологовъ древность того или другого геологическаго періода опредѣляется въ 100, у другихъ въ 200, у третьихъ въ 300 тысячъ лѣтъ и такъ далѣе до милліоновъ и билліоновъ лѣтъ. Тѣ, которые обладаютъ болѣе смѣлою фантазіею, поражаютъ читателя громаднымъ количествомъ нулей, приставляемыхъ ими къ той или другой цифрѣ. А при болѣе тщательной повѣркѣ подобныхъ разсчетовъ не рѣдко все въ нихъ сво-

дится *къ одному* лишь нулю. Приведемъ нѣкоторые примѣры геологическаго разногласія. По Бишофу для перехода земли изъ жидкаго состоянія въ твердое, т. е. для того чтобы температура земли понизилась съ 2000 до 200 градусовъ, требовалось больше 300 милліоновъ лѣтъ [1]). По Фурье (Fourier) для охлажденія огнежидкаго состоянія земли до такой степени, чтобы на ней могли жить организмы, требовалось 49 милліоновъ лѣтъ. Но Глаубрехтъ, также естествоиспытатель, не можетъ понять, какимъ способомъ упомянутые натуралисты могли насчитать такіе громадные періоды для охлажденія земли. По его мнѣнію въ такихъ періодахъ для охлажденія земли не было нужды даже въ томъ случаѣ, если бы она постоянно имѣла столько теплоты, сколько теперь получаетъ ея отъ солнца. При той же степени жара, какой въ ней предполагается въ жидкомъ ея состояніи, для охлажденія ея тѣмъ меньше требовались такіе громадные періоды; такъ какъ чѣмъ выше была ея температура, тѣмъ скорѣе должно было выходить изъ нее лучистое испусканіе теплоты, обусловливающее охлажденіе [2]). Но вотъ противорѣчія между вычисленіями различныхъ естествоиспытателей по другимъ пунктамъ геологической хронологіи. По разсчету, приводимому въ популярной астрономіи К. Фламмаріона, вѣкъ настоящаго состоянія природы (четверичный) продолжается всего сто тысячъ лѣтъ; предшественникъ его третичный вѣкъ, въ теченіе котораго только что начали появляться млекопитающія, существовалъ уже за 300 тысячъ лѣтъ до него; вторичный —за милліонъ 200 тысячъ лѣтъ до третичнаго; первичный—приблизительно за три милліона лѣтъ до вторичнаго, а первозданный—больше чѣмъ за пять милліоновъ лѣтъ до первичнаго; итого по этому вычисленію, насчитывается 10 милліоновъ лѣтъ существованія нашей планеты даже съ тѣхъ поръ, какъ она стала обитаема [3]). Но—audiatur et altera pars. Извѣстный нѣмецкій геологъ Пфаффъ говоритъ: „слѣдуетъ ли для каждаго отдѣльнаго періода въ исторіи земли принимать неизмѣримыя эпохи—это вопросъ, на который, хотя нѣкоторые съ несомнѣнностію отвѣчаютъ да, однакоже при болѣе точномъ изслѣдованіи, скорѣе (лучше) нужно отвѣтить отрицательно"... Да-

---

[1]) *К. Фламмаріонъ*—„Земля" 1880 г. стр. 92.

[2]) „Bibel und Naturwissenschaft" стр. 261.

[3]) „Земля" стр. 93, 94.

же для всей исторіи развитія земли по мнѣнію этого геолога совсѣмъ не нужны такія безконечно большія числа, какія иногда назначаются для того или другаго отдѣльнаго періода въ ея развитіи [1]). Подобнаго же мнѣнія держится вышеупомянутый нѣмецкій геологъ Глаубрехтъ. Онъ не находитъ никакихъ достаточныхъ основаній для той гипотезы, что со времени образованія земли и всей вообще солнечной системы протекло громадное множество вѣковъ. „Чѣмъ щедрѣе, говоритъ онъ, естествоиспытатель на слишкомъ большія числа, при опредѣленіи древности міра, тѣмъ больше онъ подпадаетъ подъ категорію извѣстнаго сорта людей, которые хотятъ дешевымъ способомъ составить себѣ имя [2]). По его приблизительному разсчету все дѣло образованія всей нашей земли, даже по однимъ чисто естественнымъ законамъ, могло совершиться приблизительно въ 12,000 лѣтъ [3]).

Сравнительно большею точностію отличаются нѣкоторыя астрономическія вычисленія касательно древности міра—не тѣ, которыя основаны на предположеніяхъ о количествѣ времени, требуемомъ для образованія разныхъ небесныхъ планетъ, а тѣ, которыя основаны на законахъ распространенія свѣта, при чомъ доказывается, что для достиженія до земли свѣта отъ нѣкоторыхъ отдаленныхъ звѣздъ требовалось громадное число лѣтъ. Однакоже и древность небесныхъ свѣтилъ, въ виду нѣкоторыхъ астрономическихъ же данныхъ, не можетъ быть преувеличиваема до степени безконечности, какъ это иногда дѣлается въ популярныхъ астрономическихъ книжкахъ. Астрономы утверждаютъ, что многія изъ небесныхъ свѣтилъ доселѣ еще находятся въ процессѣ образованія, что процессъ этотъ далеко еще не завершился. Нѣкоторыя изъ небесныхъ свѣтилъ еще теперь находятся въ состояніи болѣе или менѣе близкомъ къ предполагаемому первоначальному состоянію міровой матеріи, т. е. къ состоянію газообразной массы. Сюда относятся наше солнце и такъ называемыя неподвижныя звѣзды, которыя находятся еще въ раскаленномъ огнежидкомъ состояніи. Состояніе это есть преходящее состояніе въ развитіи планетнаго міра, по ученію астрономіи и геологіи предшествующее постепенному охлажденію, уплотненію и отвердѣнію небесныхъ тѣлъ. Но такъ какъ доселѣ

---

[1]) „Schöpfungsgeschichte“ 665 и дал.
[2]) „Bibel und Naturwissenschaft“ стр. 263.
[3]) Тамъ же, стр. 260.

еще переходъ отъ жидкаго состоянія въ твердому во многихъ небесныхъ тѣлахъ, въ томъ числѣ и въ нашемъ солнцѣ, далеко еще не совершился, то это даетъ основаніе думать, что и эти тѣла существуютъ не милліоны и не милліарды лѣтъ, а гораздо меньше, и во всякомъ случаѣ не безконечное число лѣтъ; иначе переходъ ихъ въ твердое состояніе давно уже долженъ бы совершиться. Нѣкоторые естествоиспытатели держатся того мнѣнія, что наше солнце сравнительно еще не такъ давно облеклось фотосферою и что древность его не слишкомъ много превышаетъ древность земли [1]).

II.

Въ матеріалистическомъ ученіи о происхожденіи человѣка занимаютъ видное мѣсто предположенія о времени его происхожденія и о древности его существованія. Не имѣя для своего воззрѣнія на происхожденіе человѣка никакихъ достаточныхъ основаній ни въ данныхъ настоящаго опыта, ни въ исторически извѣстныхъ фактахъ прошлой жизни человѣчества, матеріализмъ думаетъ найти такія основанія въ гипотезѣ о баснословной древности человѣческаго рода. Въ интересахъ оправданія своей теоріи о происхожденіи человѣка, предполагающей постепенное преобразованіе обезьяны въ человѣка, матеріалисты отодвигаютъ начало человѣческаго рода на возможно отдаленное разстояніе отъ настоящаго и вообще отъ историческаго времени, предполагая кромѣ того еще громадную такъ называемую доисторическую эпоху въ жизни человѣчества, въ теченіи которой человѣкъ находился въ состояніи болѣе или менѣе близкомъ къ животности. Гипотезы о баснословной древности человѣческаго рода стали проникать въ новѣйшее естествознаніе особенно со времени выхода въ свѣтъ сочиненія англійскаго геолога Ляйеля „О древности человѣка“ (въ 1863-мъ году), гдѣ въ противоположность ученію французской геологической школы Кювье, признававшей относительно недавнее появленіе человѣка на землѣ и сомнѣвавшейся даже въ существованіи его до всемірнаго потопа, древность человѣка возвышена по меньшей мѣрѣ до 100,000 лѣтъ. Съ тѣхъ поръ это число лѣтъ прогрессивно

---

[1]) *Glaubrecht*—«Bibel unb Natur.» § 9.

увеличивалось сторонниками матеріалистическихъ воззрѣній до 200 и 300 тысячъ лѣтъ и такъ далѣе въ безконечность. Матеріализмъ пользуется новѣйшими гипотезами о гигантской древности человѣка для отрицанія не только библейскаго ученія о происхожденіи человѣка и достовѣрности библейской хронологіи относительно времени его существованія на землѣ, но—и другихъ важныхъ религіозныхъ истинъ (напр. единства человѣческаго рода) и всего вообще библейскаго воззрѣнія на человѣка и его исторію. Изъ этихъ гипотезъ матеріалисты выводятъ умозаключенія: а) что библейскій Адамъ, древность котораго не превышаетъ 6—7 тысячъ лѣтъ, если не есть миѳическое лицо, то во всякомъ случаѣ можетъ быть признанъ развѣ только родоначальникомъ какого нибудь частнаго народа или племени, явившагося относительно въ позднѣйшее время а не всего человѣческаго рода; б) что многочисленные милліоны людей существовали цѣлыми сотнями тысячъ лѣтъ раньше библейской первозданной четы и нисколько не зависимы отъ нея по своему происхожденію; в) что такимъ образомъ библейское ученіе какъ о паденіи въ Адамѣ всего человѣчества, такъ и о необходимости для всего человѣчества искупленія отъ первороднаго грѣха, не имѣетъ для себя историческаго основанія. Чрезъ все это несущественный повидимому въ религіозномъ міросозерцаніи вопросъ о древности человѣка получаетъ важное значеніе съ религіозной точки зрѣнія. Поэтому необходимо поближе разсмотрѣть, есть ли какія нибудь твердыя основанія для рѣшенія этого вопроса въ смыслѣ новѣйшихъ матеріалистическихъ гипотезъ? Представимъ сначала нѣкоторыя общія соображенія противъ вѣроятности этихъ гипотезъ. Что родъ человѣческій существуетъ не отъ вѣчности, это признаютъ или по крайней мѣрѣ должны признавать матеріалисты, потому что противное мнѣніе не согласно не только съ ученіемъ Библіи, но и съ болѣе или менѣе общепринятою въ кругу самихъ матеріалистовъ гипотезою объ образованіи міра. По этой гипотезѣ земля наша сначала находилась въ газообразномъ и затѣмъ въ огнежидкомъ раскаленномъ состояніи. Въ этомъ своемъ состояніи она, по вычисленіямъ нѣкоторыхъ новѣйшихъ натуралистовъ, должна была имѣть температуру отъ 2—3000 градусовъ жара, при чомъ невозможно было существованіе на ней не только человѣка, но и вообще никакого живаго организма—

животнаго и растительнаго. Появленіе животныхъ и растеній на ней возможно стало только тогда, когда ея поверхность охладилась и когда это охлажденіе достигло по самой наименьшей мѣрѣ до 60—70 градусовъ. Появленіе же человѣка, какъ наиболѣе развитаго организма, необходимо требовало и многихъ другихъ подготовительныхъ условій въ образованіи земной поверхности. Поэтому не только Библія, но согласно съ нею и естествознаніе, признаютъ человѣка, какую бы древность ему ни приписывать, во всякомъ случаѣ самымъ позднѣйшимъ по времени своего появленія на землѣ въ порядкѣ всѣхъ прочихъ живыхъ существъ. Уже нѣкоторые изъ древнихъ писателей высказывали дѣльныя сужденія о невѣроятности какъ вѣчнаго существованія человѣка на землѣ, такъ и крайне давняго. „Если бы, говоритъ Лукрецій, люди существовали на землѣ съ незапамятныхъ временъ, то почему же не оказалось между ними ниодного поэта, который воспѣлъ бы событія несравненно древнѣйшія Ѳивской войны и раззоренія Трои? Почему многія искусства находятся еще въ младенчествѣ; одни далеко еще не доведены до совершенства, а другія только что изобрѣтены? Все это служитъ признакомъ относительно не большой древности человѣческаго рода“ [1]). Въ самомъ дѣлѣ какимъ образомъ здравый смыслъ можетъ допустить, чтобы наприм. Греція—такая прекрасная выгодная страна,—мѣстность, обладающая здоровымъ и умѣреннымъ климатомъ, лежащая въ центрѣ всего древняго міра, касающаяся одинаково и Европы и Азіи и Африки: какимъ образомъ эта страна могла быть не заселена испоконъ вѣковъ, если бы люди на самомъ дѣлѣ существовали многія сотни тысячъ лѣтъ на землѣ? Если предполагать, что эта прекрасная страна была заселена за сотни тысячъ лѣтъ, то является другой вопросъ: отчего ни поэты, ни философы, ни историки не могли отъискать въ Греціи ни одного памятника, который простирался бы далѣе, нежели за двѣ тысячи лѣтъ за предѣлы нашей эры? Соображеніе это получаетъ еще большую силу, если взять во вниманіе нѣкоторыя неоспоримыя особенности человѣческой природы, которыя искони присущи были людямъ на всѣхъ ступеняхъ ихъ развитія. Опытами всѣхъ вѣковъ дознано, что всѣ народы дорожатъ древностію своего отече-

[1]) „De natura rerum.“ Lib. IV, 387.

ства. Случалось, что цѣлые народы оспоривали другъ у друга древность своего племени и происхожденія. Какое же племя, какое государство, какой народъ на достаточныхъ историческихъ данныхъ могутъ отнести свое происхожденіе за сотни тысячъ лѣтъ до настоящаго времени? Матеріалисты иногда указываютъ на громадные періоды, которые находятся въ лѣточисленіяхъ китайцевъ, индѣйцевъ, вавилонянъ и др. Но что эти лѣточисленія основаны не на твердыхъ историческихъ данныхъ, а на фантастическихъ преувеличеніяхъ восточнаго воображенія,—это признано всѣми серьезными изслѣдователями этого вопроса. Народъ, историческимъ памятникамъ котораго нѣкоторые ученые спеціалисты новѣйшаго времени приписываютъ наибольшую древность,—это Египтяне. Но если и признать, какъ полагаютъ нѣкоторые египтологи, что начало исторіи египтянъ относится приблизительно за 4000 лѣтъ до Р. Хр. (*Еберсъ*), то эта цифра во всякомъ случаѣ ближе подходитъ къ библейской хронологіи, чѣмъ къ сотнямъ тысячъ лѣтъ новѣйшей матеріалистической хронологіи. При этомъ нельзя не обратить вниманія еще на одну неоспоримую особенность человѣческой природы. Ничто такъ не занимаетъ воображенія людей, какъ сѣдая древность, ничто такъ не интересуетъ людей, какъ если кому нибудь удалось откопать что нибудь далеко отдѣленное отъ насъ по времени: записи древностей всякаго рода, картины древней кисти, записи древнихъ афоризмовъ, даже самыя мелкія древнія вещи возбуждаютъ къ себѣ огромный интересъ въ людяхъ. Итакъ, если бы люди существовали съ незапамятныхъ временъ, то конечно и ими должно было бы обладать подобное желаніе изслѣдывать древности. Но ничто не говоритъ намъ объ этомъ изъ предполагаемой стотысячелѣтней древности человѣка. Никто ничего не сообщаетъ намъ о дѣяніяхъ человѣчества за это длинное время. Все, что исторически извѣстно о народахъ, заключено въ довольно тѣсныя рамки и опредѣлено извѣстными ограниченными періодами. Несомнѣнно также и то, что людямъ свойственно желаніе—увѣковѣчить себя, оставить имя свое въ памяти потомства. Совершались величайшія дѣла изъ желанія героевъ увѣковѣчить себя; полны этими желаніями цѣлыя литературныя сокровищницы народовъ; свидѣтельствуютъ объ этихъ желаніяхъ громадныя зданія и все, что дѣлалось и дѣлается грандіознаго въ мірѣ.

А тѣ люди, что жили за сотни тысячъ лѣтъ до нашего времени,—развѣ они не могли бы имѣть хоть нѣкоторой доли этой самой потребности увѣковѣчить себя, какъ и смѣнившія ихъ поколѣнія? Если имѣли, то отчего же они не оставили никакой памяти о своихъ дѣяніяхъ? Почему не осталось отъ нихъ не только ни книгъ, ни письменностей, никакихъ зданій, почему не осталось даже ни одного обломка, съ полною и несомнѣнною достовѣрностію свидѣтельствующаго о ихъ быломъ существованіи за сто тысячъ лѣтъ назадъ? Если бы наконецъ древность человѣка на самомъ дѣлѣ простиралась на такое громадное разстояніе времени, то почти несомнѣнно, что разнаго рода науки и искусства достигли бы значительной зрѣлости въ несравненно отдаленнѣйшую эпоху, чѣмъ съ какой начинается ихъ появленіе. Время, которое достовѣрно знаетъ исторія, наслѣдовало бы если и не всѣ возможныя знанія, науки и художества отъ своихъ стотысячелѣтнихъ предковъ, то все таки что нибудь должно же было наслѣдовать. Что̀ же эта предполагаемая почти безграничная древность человѣческаго рода оставила въ наслѣдство позднѣйшему времени? Если судить по достовѣрнымъ даннымъ исторіи, то почти ничего. Всѣ человѣческія изобрѣтенія по этимъ даннымъ не восходятъ дальше какъ за три и maximum—за четыре тысячи лѣтъ до Христіанской эры [1]). Кораблестроеніе напр. всѣ единогласно приписываютъ Финикіянамъ. Зачатки скульптуры, живописи, первыя основанія музыки, изобрѣтеніе буквъ и письменъ, земледѣльческихъ орудій, вѣсовъ и мѣры—все это въ историческихъ памятникахъ разныхъ народовъ связывается съ лицами и народами жившими въ періодъ времени, который знаетъ наша исторія. При постепенномъ прогрессѣ, какой замѣчается въ развитіи человѣческихъ знаній, при вѣчныхъ усиліяхъ человѣческаго духа къ открытіямъ и изобрѣтеніямъ невозможно, чтобъ люди въ теченіи цѣлыхъ сотенъ тысячелѣтій, предшествовавшихъ исторической эпохѣ, ни до чего не додумались, ничего не изобрѣли и все это время оставались на степени дикаго состоянія, близкаго къ состоянію скотовъ.

Судя потому, что человѣчество въ теченіи историческаго времени своего существованія, которое обнимаетъ всего 6000—

---

[1]) О времени болѣе замѣчательныхъ изобрѣтеній см. въ сочиненіи *Гука* «О естественной религіи». Кіевъ. 1875 стр. 43.

7000 лѣтъ, дошло до изобрѣтенія желѣзныхъ дорогъ, телеграфовъ, телефоновъ и проч., никакъ нельзя допустить, чтобы въ теченіи всего до-историческаго такъ называемаго періода, который растягивается новѣйшими гипотезами на многія сотни тысячъ лѣтъ,—человѣчество не могло перешагнуть такъ называемаго каменнаго вѣка, вѣка кремневыхъ орудій, и переступило въ историческій періодъ своего существованія во всеоружіи культурнаго невѣжества,—а въ этотъ періодъ вдругъ въ какихъ нибудь 6000—7000 лѣтъ сдѣлало такіе громадные культурные шаги. Нельзя конечно отвергать, что первые шаги духовнаго развитія человѣчества требовали относительно большаго времени, чѣмъ послѣдующіе. За всѣмъ тѣмъ такой гигантскій періодъ, какъ сто, двѣсти, триста тысячъ лѣтъ,—все таки представляется до неестественности длиннымъ, чтобъ человѣчество въ теченіи его не сдѣлало значительнаго культурнаго прогресса.

Говорятъ: можно предположить, что земля впродолженіи ряда вѣковъ терпѣла разныя значительныя измѣненія отъ огня и воды; естественно поэтому предположить, что при этихъ земныхъ катастрофахъ одновременно погибали всѣ люди, а съ ними исчезали и всѣ ихъ знанія, всѣ памятники незапамятной древности. Но такое предположеніе не имѣетъ для себя никакихъ основаній. Такихъ катастрофъ въ судьбѣ человѣчества не знаетъ исторія. Даже чрезъ всемірный потопъ, о которомъ говоритъ Библія, связь послѣ-потопныхъ людей съ погибшимъ міромъ не уничтожилась безусловно,—по крайней мѣрѣ память о прошедшемъ, какъ и о самомъ потопѣ, сохранилась у всѣхъ народовъ. Какимъ же образомъ могло случиться, что изъ безпредѣльной бездны лѣтъ, прожитыхъ человѣчествомъ до всемірнаго потопа, ничего не осталось въ памяти народовъ, не осталось въ ихъ преданіяхъ никакихъ сказаній ни о ихъ погибшихъ царствахъ и городахъ, ни объ открытіяхъ и знаменитыхъ дѣятеляхъ, ни о какихъ бы то ни было замѣчательныхъ событіяхъ или лицахъ? Все это ясно показываетъ, что предполагаемое существованіе ихъ за сотни тысячъ лѣтъ болѣе чѣмъ сомнительно.

Перейдемъ теперь отъ общихъ соображеній къ разсмотрѣнію нѣкоторыхъ частныхъ данныхъ, которыя приводятся въ доказательство баснословной древности человѣка защитниками этой гипотезы. Данныя эти подраздѣляются на два главные

вида: а) на данныя геологіи и б) такъ называемой доисторической археологіи.

Касательно геологической хронологіи вообще нужно замѣтить слѣдующее. Въ большинствѣ случаевъ она оказывается весьма относительною и условною даже въ примѣненіи ея къ опредѣленію хронологической древности разныхъ горныхъ породъ; условность этой хронологіи тѣмъ болѣе возрастаетъ, чѣмъ больше она усиливается опредѣлить древность того, что заключается внутри земныхъ пластовъ. Намъ не настоитъ надобности вмѣшиваться въ специальные споры геологовъ по вопросу о томъ, дѣйствительно ли имъ удалось въ послѣднее время найти человѣческія кости, орудія и проч. въ допотопныхъ пластахъ земли вмѣстѣ съ костями мамонтовъ, носороговъ и другихъ допотопныхъ животныхъ, и такимъ образомъ фактически доказать несомнѣнное существованіе допотопнаго человѣка. Мы не имѣемъ никакихъ поводовъ и основаній примыкать къ мнѣніямъ представителей старой геологической школы Кювье, изъ которыхъ доселѣ еще многіе оспориваютъ дѣйствительность геологическихъ остатковъ допотопнаго человѣка. Мы даже охотнѣе въ этомъ пунктѣ могли бы примкнуть къ мнѣніямъ новыхъ геологовъ Ляйелевской школы—въ виду того, что ихъ данными можно было бы воспользоваться для доказательства истинности библейскаго ученія о предпотопномъ существованіи людей, вопреки отрицанію этого факта со стороны многихъ послѣдователей прежней геологической школы. Но такъ какъ ни та ни другая школа не представила вполнѣ точныхъ результатовъ по тому вопросу, который насъ теперь спеціально занимаетъ, т. е.—о древности человѣка, то, не вдаваясь въ область ихъ спеціальности, приведемъ сужденія вполнѣ компетентныхъ въ этой спеціальности ученыхъ объ упомянутыхъ результатахъ. „Всѣ числа, говоритъ геологъ Пфаффъ, которыя заимствуются изъ геологическихъ періодовъ времени для опредѣленія древности человѣческаго рода, въ высшей степени не достовѣрны; изъ нихъ заслуживающіе наибольшаго вѣроятія не констатируютъ большей древности существованія человѣка на землѣ, какъ отъ 5—7000 лѣтъ [1]). Покойный русскій академикъ Бэръ высказывалъ мнѣніе, что

---

[1]) „Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebite der Schopfungsgeschichte". 1868, S. 76; ср. „Schopfungsgeschicht" S. 713.

древность человѣка не могла быть много больше той, какая высчитывается по даннымъ библейской хронологіи [1]). Извѣстный американскій современный естествоиспытатель Даусонъ говоритъ, что наиболѣе древніе изъ всѣхъ найденныхъ до послѣдняго времени слѣдовъ существованія человѣка не заходятъ за 6000 лѣтъ [2]).

Въ числѣ новѣйшихъ открытій въ области доисторической археологіи и антропологіи особенное вниманіе обратило на себя открытіе (въ 1854 г.) въ Швейцаріи и въ нѣкоторыхъ другихъ странахъ такъ называемыхъ свайныхъ человѣческихъ построекъ, т. е. зданій, строившихся нѣкогда на сваяхъ въ рѣкахъ и озерахъ. Открытіе это возбудило тѣмъ большее вниманіе къ себѣ любителей древности вообще и особенно любителей слишкомъ большой человѣческой древности, что даже въ Швейцаріи, гдѣ упомянутыя древнія постройки найдены въ наибольшемъ количествѣ (около 200) не сохранилось нетолько письменныхъ свидѣтельствъ, но даже и мѣстныхъ какихъ нибудь преданій о ихъ быломъ существованіи. Обстоятельство это сразу отодвинуло ихъ древность въ глазахъ нѣкоторыхъ на слишкомъ большую отдаленность. Однакоже скоро послѣдовало въ этомъ отношеніи разочарованіе въ кружкахъ приверженцевъ баснословной человѣческой древности. Историки нашли у Геродота (V, 16), который жилъ въ V в. до Р. X., свидѣтельство о древнихъ ѳракійцахъ, что у нихъ еще въ его время были въ употребленіи свайныя жилища, которыя строились въ рѣкахъ и озерахъ и соединялись съ берегами рѣкъ и озеръ посредствомъ узкихъ мостовъ. А извѣстный англійскій археологъ Лейярдъ, знаменитый изслѣдователь развалинъ Ниневіи, нашелъ, что еще въ настоящее время у нѣкоторыхъ арабскихъ племенъ, живущихъ около Евфрата, практикуются подобнаго рода свайныя постройки. Такія же или подобныя постройки путешественники нашли у нѣкоторыхъ изъ нынѣшнихъ негровъ, у папуасовъ и у другихъ дикихъ народовъ. [3]) Но особенно замѣчательно, что по болѣе точнымъ историческимъ и археолог. изслѣдованіямъ оказалось, что и въ Европѣ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ эти постройки существовали

---

[1]) „Studien aus dem Gebite der Naturwissenschaften“ 1875. S. 412.

[2]) „Die Natur und Bibel“. 1877. S. 105.

[3]) *Pallmann*—„Die Pfalbauten“ S. 52, 70.

еще до XI и даже XII вв. нашей эры. Понятно, что чрезъ эти новыя открытія ослаблено было стремленіе къ чрезмѣрному преувеличенію древности свайныхъ построекъ. Сначала многимъ казалось, какъ будто бы эти постройки извлекали изъ бездны забвенія совершенно особый народъ, не имѣющій никакой связи съ исторически извѣстными народами и принадлежащій къ такому времени, которое лежитъ далеко за предѣлами египетскихъ пирамидъ и древнихъ ассирійскихъ памятниковъ, даже вообще далеко за предѣлами нашей исторіи. Теперь всѣми болѣе серьезными изслѣдователями признается, что эти постройки, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ, принадлежатъ къ сравнительно недавнему времени. [1]) Въ новѣйшее время древность свайныхъ построекъ все больше и больше сводится къ скромнымъ размѣрамъ и наиболѣе древнія изъ нихъ относятся болѣе осторожными изслѣдователями не далѣе какъ за 1000 лѣтъ до Р. Х., [2]), а большая часть не далѣе какъ ко II-му и III вв. нашей эры. Въ одномъ нѣмецкомъ изданіи: „Ausburgische Allgemeine Zeitung“ (1864, 30 дек. № 365.) появилось открытое заявленіе отъ имени нѣсколькихъ и въ томъ числѣ весьма извѣстныхъ нѣмецкихъ геологовъ, въ которомъ подписавшіеся подъ это заявленіе ученые отклоняютъ отъ себя всякую отвѣтственность за появляющіяся отъ времени до времени попытки со стороны диллетантовъ геологіи на поспѣшныя хронологическія вычисленія древности свайныхъ построекъ и древности человѣка вообще. Это заявленіе ясно показываетъ, что между геологіею какъ наукою и геологическими гипотезами о стотысячелѣтней древности человѣка нѣтъ ничего общаго, а также и то, что геологія, по крайней мѣрѣ при ея настоящемъ состояніи, не имѣетъ возможности дать никакихъ твердыхъ основаній для новаго лѣтосчисленія въ замѣнъ существующаго, основаннаго на библейской хронологіи.

По вопросу о томъ, сколько именно лѣтъ прошло отъ сотворенія человѣка до настоящаго времени, въ Св. Писаніи не находится точно и опредѣленно выраженнаго ученія. Въ догматическихъ вѣроопредѣленіяхъ православной церкви вопросъ этотъ также не рѣшается въ точномъ и опредѣленномъ смыслѣ, не допускающемъ различія въ мнѣніяхъ.

---

[1]) *Рютимейеръ*—„Die Fauna“ стр. 239.

[2]) *Fraas* „Vor der Sundflüth“. s. 469.

Болѣе или менѣе общепринятое мнѣніе, что отъ Адама до Рождества Христова протекло приблизительно около 5500 лѣтъ, такимъ образомъ до настоящаго времени—около 7000 лѣтъ, не есть догматъ нашей вѣры. Мнѣніе это основывается на данныхъ библейской хронологіи и есть выводъ изъ сличенія и сопоставленія хронологическихъ указаній, находящихся въ разныхъ преимущественно ветхозавѣтныхъ книгахъ. Но хронологическія данныя находящіяся въ Библіи, сообщаемыя по разнымъ поводамъ: при описаніи жизни патріарховъ, судей, царей, ихъ родословій, а также замѣчательныхъ историческихъ событій,—нигдѣ не обобщены въ самомъ Св. Писаніи. Поэтому, если и нельзя раздѣлять того мнѣнія, что хронологія вообще составляетъ совершенно побочный предметъ для Библіи, какъ откровеннаго Слова Божія и что св. писатели во всемъ, что касается до хронологіи, были предоставлены однимъ собственымъ ихъ соображеніямъ и руководствовались частію преданіями, частію древними записями, вообще одними естественными способами историческаго изслѣдованія, а потому могли допускать по мѣстамъ тѣ или другія хронологическія погрѣшности, если не раздѣлять также и того мнѣнія, что данныя библейской хронологіи при многократномъ списываніи св. книгъ разными не всегда одинаково искусными переписчиками могли быть по мѣстамъ намѣренно или ненамѣренно измѣнены или пропущены [1]):— во всякомъ случаѣ нельзя не признать того, что сообщеніе хронологическихъ свѣдѣній само по себѣ, какъ дѣло не относящееся непосредственно къ существу вѣры и нравственности, не составляетъ спеціальной задачи Божественнаго откровенія. Что касается упомянутаго выше вывода изъ данныхъ библейской хронологіи относительно древности человѣка, то онъ только приблизительно, но небезусловно точенъ. Такого вывода, по признанію нѣкоторыхъ изъ числа лучшихъ знатоковъ библейской хронологіи, нельзя возстановить по Библіи, въ виду того, что разные тексты Библіи (самаританскій, семидесяти и др.) представляютъ нѣкоторыя разности въ лѣтосчисленіяхъ. Отъ этого различные ученые въ счисленіи библейской хронологіи не вполнѣ согласны между собою. За всѣмъ тѣмъ хронологич. разности въ показаніяхъ различныхъ текстовъ Библіи не такъ ве-

¹) *Reunsch*—„Bibl. Schopfungsgeschichte“. 175, 176.

лики, чтобы какими нибудь изъ нихъ допускался въ общей сложности несравнимо большій періодъ существованія человѣческаго рода, чѣмъ въ 6000—7000 лѣтъ. Во всякомъ случаѣ библейская хронологія несогласима съ гипотезами новѣйшей гелогической школы Ляйеле-дарвиновской о 100,000—лѣтней древности человѣчества.

Дополненія къ трактату о древности міра и человѣческаго рода: несовершенства геологической и археологической хронологій.

Въ разныхъ мѣстахъ въ землѣ находятъ человѣческія кости, оружія и проч., покрытыя болѣе или менѣе толстыми слоями глины, торфа, водяными осадками, известковымъ натекомъ и т. под. Эти человѣческіе остатки,—говорятъ,—сначала лежали на поверхности и надъ ними постепенно образовались упомянутые слои. Если бы такимъ образомъ можно было вычислить, какъ много требовалось времени для образованія этихъ слоевъ, то можно было бы также опредѣлить, за сколько времени вышеупомянутыя человѣческія кости и орудія лежали еще на поверхности земли, а вмѣстѣ съ тѣмъ можно было бы приблизительно опредѣлить время, когда жили тѣ люди, отъ которыхъ остались эти остатки. Но чтобы вычислить, какъ много столѣтій требовалось для образованія упомянутыхъ слоевъ, мало знать только толщину слоевъ, нужно знать также, насколько именно они наростали въ теченіе каждаго по крайней мѣрѣ столѣтія. Если бы это было достовѣрно дознано, тогда можно было бы чрезъ простое вычисленіе опредѣлить ихъ древность. Первое можетъ быть опредѣлено чрезъ измѣреніе; извѣстно напр., что человѣческія издѣлія находятся подъ торфяными слоями въ 30 футовъ толщины и на 40 футовъ глубины въ нильскихъ долинахъ. Но второй также необходимый элементъ вычисленія совершенно ненадеженъ, потому что нельзя найти нормы для роста торфа,—нормы, имѣющей значеніе для нихъ временъ и мѣстъ, равно какъ—и нормы увеличенія водяныхъ осадковъ и проч. Слѣдовательно эти геологическія образованія не годятся для того, чтобы быть хронометромъ. Иногда человѣческіе остатки находили въ такихъ мѣстахъ, гдѣ въ то время, когда они туда попали, должна была быть вода моря, озера или рѣки, между тѣмъ теперь вода отступила оттуда и надъ нею возвышалась земля. Такъ, напр., въ Шотландіи и въ Швеціи найдены лодки, лежащія на 60 футовъ выше теперешней морской поверхности; въ долинѣ Сома въ сѣверной

Франціи найдены кремневыя орудія и человѣческія кости, лежащія отъ 20 до 100 футовъ ниже теперешняго русла рѣки. Уровень моря, озера или рѣки здѣсь такимъ образомъ значительно измѣнился. Можно было бы опредѣлить цифрами время, въ которое жили люди, отъ которыхъ остались упомянутыя вещи, если бы было можно вычислить, какъ много требовалось времени для происшедшаго послѣ того измѣненія уровня воды и вообще отношенія воды и суши. Но чтобы вычислить это время, нужно опять знать не только то, какъ значительно это измѣненіе, что̀ было бы легко, но также и то, въ какой именно мѣрѣ подобныя измѣненія происходили въ каждое напр. столѣтіе. Послѣднее же опять неизвѣстно.

Подобные примѣры сообщаетъ Molloy въ своей „Geology" p. 84. „Въ руслѣ рѣки Dover въ Derbyshire, въ 1832-мъ году, найдены тысячи серебрянныхъ монетъ, частію изъ XIII и XIV вѣковъ, лежавшія на 10 футовъ подъ поверхностію въ жесткихъ слояхъ земли. Въ началѣ текущаго столѣтія одинъ корабль потерпѣлъ крушеніе близъ Кап-Фріо въ Бразиліи; когда нѣсколько мѣсяцевъ спустя стали отыскивать доллары и другія драгоцѣнности, которыя имѣлись на кораблѣ, ихъ находили уже въ твердомъ кварцевомъ (кремнистомъ) песчаникѣ. Въ Монтпелльерскомъ Музеѣ показываютъ пушки, найденныя въ кристаллизованномъ известнякѣ близъ устья Роны въ Средиземномъ Морѣ"...

Потокъ лавы, вытекшій изъ Этны во время Ѳукидида, еще теперь лежитъ совершенно безплоднымъ—почти безъ всякаго слѣда чернозема и растительности. Нужно было такимъ образомъ по меньшей мѣрѣ 2,000 л. для того, чтобы потокъ лавы покрылся плодоносною почвою и растеніями. Если мы гдѣ нибудь находимъ десять такихъ потоковъ лавъ, которые всѣ покрыты на своей поверхности плодоносною землею и лежатъ другъ на другѣ, то вулканъ, значитъ, дѣйствовалъ уже за 20,000 лѣтъ. Вычисленіе очень просто и однакоже ложно. Геркуланумъ занесенъ за 18 столѣтій и уже покрылся шестью такими перемежающимися слоями лавы и плодоносною почвою, и нѣкоторыя мѣстности, покрытыя лавою изъ Везувія и Этны, уже теперь способны къ культурѣ.

Въ послѣднее десятилѣтіе близъ англійскаго города Wrofeter вырыты развалины, которыя покрыты толстымъ слоемъ земли. По величинѣ этого слоя геологи можетъ быть опредѣлили бы древность развалинъ въ нѣсколько тысячелѣтій, если бы не нашли въ нихъ римскихъ монетъ изъ IV-го христіанскаго столѣтія и не узнали изъ историческихъ свидѣтельствъ, что тамъ въ римскій періодъ стоялъ городъ Uriconium. Кстати здѣсь вспомнимъ о томъ, что надъ развалинами аббатствъ въ той же Англіи, которыя были разрушены

только за 300 лѣтъ, уже послѣ этого краткаго промежутка времени земля возвысилась на весьма значительную высоту („Ausland". 1864, 399).

Какъ мало образованія туффа и водяныхъ осадковъ пригодны для хронологическихъ вычисленій, показываютъ слѣдующіе факты, приводимые О. Фраасомъ („Die alten Höhlennbewohner" Berlin, 1873 стр. 29). Въ древнемъ греческомъ городѣ Айдефосѣ (Aidephos), который во времена еще Суллы пользовался всемірною извѣстностію за свои купальни, вырыты изъ подъ толстаго слоя известковаго туффа просторныя древнія ванны изъ римскаго періода. Здѣсь такимъ образомъ вода случайно съ ея осадками въ теченіе 16—18 вѣковъ положила массу камней на поверхность, между тѣмъ какъ по близости лежащіе человѣческіе остатки изъ того же времени, если еще не изъ болѣе ранняго, едва покрыты дерномъ.

Также изъ свойства костей нельзя съ достовѣрностію заключать о ихъ древности. „Гдѣ въ пещерахъ съ костями недостаетъ известковыхъ натековъ (сталактитовъ), говоритъ Фогтъ („Vorlesungen" II, 11), гдѣ такимъ образомъ лежала совершенно сухая глина, кости часто до такой степени истлѣвали, что они при соприкосновеніи разлагались въ прахъ; гдѣ напротивъ образовались сталактиты, кости сохранялись большею частію лучше. Прежде думали, что „ископаемыя" кости можно отличить отъ новѣйшихъ чрезъ то, что первыя пристаютъ къ языку, а послѣднія нѣтъ. Если кости прилипаютъ къ языку, это объясняютъ тѣмъ, что они потеряли хрящеватое вещество,—но какъ скоро происходила эта утрата хрящеватаго начала, это зависѣло отъ разныхъ обстоятельствъ. Также и другіе признаки, которые чрезъ микроскопическія и химическія изслѣдованія находятъ у древнихъ костей, не даютъ никакого средства для опредѣленія ихъ древности; потому что если бы и удалось опредѣлить ходъ постепеннаго разложенія костей при извѣстныхъ условіяхъ и обстоятельствахъ, то отсюда можно было бы вывести общезначущее правило для опредѣленія древности только тогда, когда можно было бы предположить, что эти условія и обстоятельства всегда и вездѣ были одни и тѣже. Но этого нельзя предположить, потому что опытъ показываетъ совершенно противное". („Arch. für Anthropol." V, 114, VIII, 3).

Эти замѣчанія показываютъ, какъ мало надежны тѣ средства, которыя имѣетъ геологія для того, чтобы опредѣлить древность цѣлаго міра. Нельзя не признать за прогрессъ въ изслѣдованіи этого вопроса того обстоятельства, что уже теперь, по прошествіи нѣсколькихъ десятилѣтій, признается несостоятельность нѣкоторыхъ утвержденій, которыя при началѣ этихъ изслѣдованій высказы-

вались съ большою увѣренностію. Еще чрезъ нѣсколько десятилѣтій можетъ быть и всѣ попытки вычислить древность человѣческаго рода геологическимъ путемъ будутъ признаны не могущими вести къ какимъ нибудь твердымъ результатамъ. Разсмотримъ еще нѣкоторыя вычисленія, основанныя на геологическихъ данныхъ, которыя уже теперь серьезными учеными признаются несостоятельными, но диллетантами геологіи все еще выдаются за поразительные результаты научныхъ изслѣдованій.

Леонардъ Горнеръ приводитъ слѣдующее вычисленіе. Базисъ колоссальной статуи египетскаго царя Рамзеса II-го, построенной *въ Мемфисѣ* по Лепсіусу около 1360 года до Р. Хр., теперь покрытъ нильскими осадками вышиною въ 9 футовъ и 4 дюйма. При изслѣдованіи колодцевъ и буровыхъ скважинъ въ разныхъ мѣстахъ, на различной глубинѣ находили только остатки теперь еще существующихъ слѣдовъ животныхъ и не менѣе какъ на 39 футахъ глубины находили черепки глиняной посуды, еще ниже—кирпичи. Для образованія осадковъ въ 39 футовъ толщиною, покрывающихъ черепки, по вышеприведенному вычисленію, требовалось больше 12 тысячъ лѣтъ (E b e r s, „Aegypten und die Bücher Mose's, I. Bd. Zeipzig 1868 г. стр. 21). Но независимо отъ другихъ сомнѣній, противъ этого вычисленія можно возразить слѣдующее. Горнеръ предполагаетъ, что образованіе нильскихъ осадковъ надъ базисомъ статуи Рамзеса началось одновременно съ постройкою этой статуи за 1360 лѣтъ до Р. Хр. Но въ такомъ случаѣ Мемфисъ ежегодно при наводнененіяхъ Нила долженъ бы находиться подъ водою, что однакоже не мыслимо. До тѣхъ поръ пока Мемфисъ былъ обитаемъ, онъ долженъ былъ быть защищенъ отъ наводненій своимъ положеніемъ или искусственными средствами. Нильскіе осадки начались тамъ только по опустошеніи города, такимъ образомъ съ 500 года по Р. Хр.; слѣдовательно упомянутыя слои въ 9 футовъ 4 дюйма толщины образовались въ 1400 лѣтъ и образованіе осадковъ наростало тамъ такимъ образомъ гораздо больше чѣмъ на $3^1/_2$ дюйма въ столѣтіе.

Нельзя конечно утверждать, что *вообще* осадки Нила наростали больше нежели $3^1/_2$ дюйма въ столѣтіе. Что они въ послѣднія столѣтія наростали не вездѣ гораздо болѣе означенной цифры, кажется достаточно подтверждено чрезъ другія наблюденія. Бурмейстеръ („Gesch. der Schopfung“ стр. 18) приводитъ изслѣдованія, по которымъ осадки эти наростали въ 4—$4^1/_2$ дюйма; а Бишофъ говоритъ („Lehrb. der Geolog“. 1 изд. II, 1596; 2 изд. 1, 523): „Русло Нила и почва Египта постепенно возвышались, но неравномѣрно, а смотря по различнымъ обстоятельствамъ, и постоянно мѣ-

нялись по степени приближенія къ морю. Увеличеніе этого перпендикулярнаго возвышенія гораздо меньше въ Нижнемъ, чѣмъ въ Верхнемъ Египтѣ, а въ Дельтѣ еще меньше, такъ что по приблизительному вычисленію почва при Елефантинѣ или при первомъ нильскомъ водопадѣ могла возвыситься въ 1700 лѣтъ около 9 футовъ, у Ѳивъ около 7 футовъ, у Геліополиса и Каира около 5 футовъ 10 дюймовъ. У Розетты и близъ устья Нила увеличеніе толщины осадковъ гораздо меньше, чѣмъ въ узкихъ долинахъ центральнаго и верхняго Египта, которыхъ касалось болѣе широкое наводненіе. Тамъ возвышеніе почвы въ теченіе 1700 л. едва замѣтно". Но вмѣстѣ съ этимъ Бурмейстеръ думаетъ опять, что возвышеніе почвы у Ѳивъ могло быть значительнѣе, чѣмъ на берегахъ лежащихъ выше, потому что здѣсь значительно расширяется Нильская долина, скорость теченія рѣки такимъ образомъ уменьшается и поэтому отлагается болѣе толстый слой ила. Изъ этихъ данныхъ видно, что нильскій илъ очень не надежный хронометръ, потому что илъ въ разныхъ мѣстахъ, смотря по разнымъ обстоятельствамъ, какъ говоритъ Бишофъ, не одинаково отлагается. Если такимъ образомъ было бы даже извѣстно, какъ много его отлагается *въ одномъ мѣстѣ* въ теченіе одного столѣтія, то отсюда еще не дѣлается извѣстнымъ, какъ велико его отложеніе въ другомъ мѣстѣ; если далѣе извѣстно какъ много его отлагается въ одномъ мѣстѣ въ *теченіи одного столѣтія*, то отсюда еще неизвѣстно, не было ли въ другое столѣтіе наростаніе больше или меньше, такъ какъ обстоятельства, отъ которыхъ по Бишофу зависитъ отложеніе, могутъ для одного и того же мѣста быть очень различны, и очень возможно, какъ говоритъ Бурмейстеръ, что „дѣйствіе Нила въ его различные періоды сильно измѣнялось". Такимъ образомъ, если бы и очень многія отдѣльныя наблюденія были произведены со всевозможною тщательностію, никогда не удалось бы получить среднюю величину для всѣхъ пунктовъ и для всѣхъ вѣковъ и сдѣлать эту величину нѣкоторымъ надежнымъ хронометромъ. Но если бы даже была получена такая средняя величина, и тогда вычисленіе Горнера на основаніи черепковъ, найденныхъ подъ 39 футами глубины, было бы не надежно. Оно могло бы быть вѣрнымъ только въ такомъ случаѣ, если бы эти черепки сначала лежали на поверхности земли и потомъ надъ ними наслоялись совершенно правильно ежегодные осадки Нила. Но кто можетъ доказать, что такъ на самомъ дѣлѣ было и что черепки сначала не лежали на днѣ колодезя, земляной разсѣдины или прежняго русла рѣки? Самъ Ляйэль (въ англ. оригиналѣ 39 стр.) приводитъ замѣчаніе изъ Геродота, что въ его время извѣстныя мѣста въ Египтѣ, отъ которыхъ въ теченіе сто-

лѣтій отведена была вода Нила, имѣли видъ какъ бы впадинъ, тогда какъ близъ лежащія мѣста чрезъ постепенное скопленіе ежегодныхъ наносовъ возвысились. Если однажды вода проникла потомъ въ эти впадины, то тамъ въ нѣсколько лѣтъ могло отложиться больше осадковъ, чѣмъ въ окрестныхъ мѣстахъ въ теченіи столѣтій. Кто же можетъ доказать, что упомянутые черепки вмѣстѣ съ костями животныхъ не лежали сначала въ такихъ впадинахъ? Горшокъ, отъ котораго сохранились эти черепки, могъ разбиться во время Геродота и быть брошенъ въ одну изъ тѣхъ впадинъ, которыя ему показывали. Это могло случиться еще и въ гораздо болѣе позднее время. Во всякомъ случаѣ горшокъ этотъ не годится для вычисленія времени.

Въ 1865 году Оскаръ Фраасъ (Oscar Fraas) во время путешествія чрезъ Нильскую долину подвергъ критикѣ вычисленіе древности тамошнихъ осадковъ. Онъ совершенно справедливо говоритъ, что если бы это вычисленіе было правильно, оно было бы весьма важно. Хотя оно приводится каждымъ авторомъ, которому нравится вычислять древность человѣческаго рода вмѣсто столѣтій тысячелѣтіями, но относительно достоинства этого вычисленія онъ говоритъ слѣдующее: „нигдѣ больше, какъ именно въ Нильской долинѣ, въ теченіи тысячелѣтій не трудились руки человѣческія надъ воздѣлываніемъ почвы, не изрыли ее такимъ множествомъ каналовъ и колодезей, такъ что о естественныхъ отношеніяхъ тутъ не можетъ быть никакой рѣчи“.

У сѣверныхъ береговъ Даніи открыты особаго рода доисторическіе памятники. На многихъ прибрежныхъ пунктахъ сѣверной Даніи найдены кучи раковинъ, лежащія на нѣсколько футовъ надъ теперешнею морскою поверхностію (Meeresspiegel) и имѣющія отъ 3—10 футовъ толщины, больше 1000 футовъ длины и отъ 150 до 200 футовъ ширины. Что это не натуральныя груды раковинъ, оставшіяся отъ того времени, когда морская поверхность была выше, за это говоритъ то обстоятельство, что онѣ перемѣшаны съ раздробленными костями животныхъ, съ грубыми кремневыми орудіями, съ черепками отъ грубой глиняной посуды, съ пепломъ и угольями. Изъ всего этого сѣверные ученые заключили, что остатки эти произошли отъ живших здѣсь нѣкогда людей, которые бросали въ кучу раковины выѣденныхъ ими морскихъ улитокъ, обгрызенныя и раздробленныя кости животныхъ, изъ которыхъ (костей) они извлекали мозгъ. По этому ученые дали этимъ остаткамъ названіе *„кухонныхъ объѣдковъ* или остатковъ [1]) (Kjökkenmöddinger). Человѣчес-

[1]) *Фогтъ*—„Vorlesungen“ II, 112. *Бюхнеръ*—„Die Stellung des Menschen“ стр. 53.

скихъ костей здѣсь не найдено. Раковины морскихъ улитокъ, равно также кости млекопитающихъ и птицъ, не отличаются отъ теперь живущихъ видовъ. Между орудіями изъ камня, костей и дерева попадаются орудія съ хорошею, даже по словамъ Фогта— съ „великолѣпною", отдѣлкою, указывающею на значительную степень культуры. Все такимъ образомъ указываетъ на то, что эти остатки принадлежатъ относительно недавнему времени. Подобные остатки найдены впослѣдствіи во Франціи, въ Сѣверной Америкѣ и Бразиліи („Arch. für Anthrop". II, 321; III, 153, 161).

Точно нельзя опредѣлить древности этихъ „кухонныхъ остатковъ" и потому ученые не дѣлаютъ даже попытокъ на вычисленія опредѣленнаго количества лѣтъ, протекшихъ со времени накопленія этихъ остатковъ. Ляйель съ нѣкоторыми другими учеными (О. Шмидтъ въ „Oesterr. Wochenschr". 1863, II, 387) думаетъ, что вообще эти остатки „очень древни" и заключаетъ объ этомъ изъ того, что устрицы и др. раковины, находящіяся въ кухонныхъ объѣдкахъ, теперь не такъ многочисленны въ Ostsee и не такъ велики, какими были въ то время. Это по мнѣнію Ляйеля объясняется тѣмъ, что Ostsee теперь меньше солено, а это въ свою очередь объясняется тѣмъ, что связи его съ соленымъ Атлантическимъ океаномъ съ теченіемъ времени сдѣлались слабѣе. Кухонныя остатки такимъ образомъ принадлежатъ къ тому времени, когда въ эти проливы натекало еще большое количество соленой воды, а это было давно. Но какъ давно, этого нельзя вычислить (стр. 538). Фогтъ съ своей стороны не придаетъ значенія этой аргументаціи Ляйеля. Уменьшеніе солености Ostsee, по его мнѣнію, не объясняетъ уменьшенія упомянутыхъ раковинъ. Римлянамъ удалось развести устрицъ въ совершенно прѣсныхъ озерахъ при Неаполѣ; ракушки (mylilida) и другіе виды улитокъ, раковины которыхъ находятся также въ кухонныхъ остаткахъ, превосходно распространялись въ Brackwasser, даже въ бассейнахъ воды, сдѣлавшейся совершенно прѣсною. Причины уменьшенія этихъ молюсковъ нужно такимъ образомъ искать въ другомъ въ чомъ нибудь.

Нѣкоторую, хотя весьма шаткую, точку опоры для опредѣленія древности кухонныхъ остатковъ думаютъ найти въ томъ обстоятельствѣ, что между птицами, кости которыхъ находятся въ кухонныхъ остаткахъ, найдены остатки глухарей или тетеревовъ, которые теперь не водятся въ Даніи, потому будто бы, что тамъ теперь нѣтъ больше сосенъ, молодыми отростками которыхъ глухари главнымъ образомъ питаются въ весеннее время. Отсюда заключаютъ (Фогтъ), что кухонные остатки должны принадлежать къ тому времени, когда въ Даніи были еще очень обычны сосны [1]). Предоставляемъ

людямъ свѣдущимъ рѣшить вопросъ, можетъ ли глухарь жить безъ молодыхъ отростковъ сосны. Рейшъ замѣчаетъ, что ему на его родинѣ въ юности приходилось встрѣчать гораздо меньше сосенъ и гораздо больше тетеревовъ, чѣмъ теперь, когда первыя очень размножились, а послѣдніе вслѣдствіе охоты очень сократились.

Древность дельты Миссиссипи нѣкоторые геологи опредѣляютъ въ 158,400 лѣтъ. Равнина, на которой построенъ Нью-Орлеанъ, возвышается только на 9 футовъ надъ уровнемъ моря. Далеко подъ этимъ уровнемъ въ почвѣ находятся лежащіе другъ надъ другомъ окаменѣлые остатки кипарисовъ. Думаютъ, что тамъ смѣнялись другъ за другомъ большіе лѣса; каждый лѣсъ послѣ извѣстнаго періода времени погружался, затѣмъ почва снова возвышалась и постепенно опять покрывалась лѣсомъ. Если это повторялось десять разъ, то для этой десятикратной смѣны непремѣнно требовалось 158,400 лѣтъ. На глубинѣ 16 футовъ найдено обожженное дерево и человѣческій скелетъ, который, если судить по черепу, принадлежитъ туземной американской расѣ, и при томъ черепъ найденъ подъ корнемъ кипариса, который принадлежитъ къ четвертому слою подъ поверхностью. Если для каждаго изъ этихъ окаменѣвшихъ слоевъ кипариса требовалось 14,400 лѣтъ, то скелету нужно дать 57,600 лѣтъ, что ведетъ къ тому заключенію, что Америка была населена уже указанное количество лѣтъ назадъ. Такъ разсказываетъ Фогтъ („Vorlesungen" II, 108), слѣдуя американцу Bennet Dowler'у, и присоединяетъ увѣреніе, что основанія этого вычисленія такъ просты, что противъ его результата мало что можно возразить. Послѣ того какъ Ляйель и другіе выразили сомнѣніе въ справедливости этого вычисленія, нѣмецкій ученый д-ръ Шмидтъ, долгое время жившій въ Америкѣ, основательно разъяснилъ и доказалъ, что и фактическія показанія Довлера отчасти не вѣрны; но его вычисленія, основанныя на такой не твердой почвѣ, подтверждаются такими неосновательными и часто до очевидности произвольными предположеніями, что они изъ области твердыхъ научныхъ результатовъ должны быть отнесены въ областъ неосновательныхъ догадокъ и ненаучныхъ показаній („Archiv für Anthr". V, 165, 167). Впрочемъ древность всей дельты Миссиссипи въ отчетѣ, опубликованномъ въ 1861 г. въ Филадельфіи двумя аме-

[1]) Объ этомъ періодѣ даютъ понятіе торфяныя болота въ Даніи, внизу которыхъ лежитъ сосновый слой, на которомъ накопился дубовый слой. Сосны теперь нѣтъ въ Даніи, а дубы рѣдки.

риканскими инженерами, въ сильномъ противорѣчіи съ доселѣшними гипотезами сводится на время не свыше 5000 лѣтъ [„Report upon the physics and hydraulics of the Missisipi river“ Гумфрея (Humphreys) и Аббота (Abbot) въ извлеченіи сообщенъ въ ліонскомъ „Revue catholique“ 1867 г. 411]. Также вычисленіе Агассица. по которому нѣкоторымъ человѣческимъ остаткамъ, найденнымъ въ Флоридѣ, должно быть 10,000 лѣтъ, Шмидтъ относитъ къ „ненаучнымъ показаніямъ“. Другія же находки онъ прямо характеризуетъ какъ humbug—шутки или утки („Archiv fur Anthrop“. V, 166. 155).

Что вообще противъ американскихъ открытій этого рода возбуждаются сомнѣнія, это весьма естественно; эти сомнѣнія оправдываются прежними примѣрами. Въ свое время надѣлалъ шуму „ископаемый человѣкъ изъ Гваделупы“—человѣческій скелетъ, который найденъ былъ въ 1804 году въ каменно-известковомъ третичномъ слоѣ у береговъ Гваделупы и считался очень древнимъ. При болѣе точномъ изслѣдованіи скоро оказалось, что упомянутый каменно-известковый слой относится къ новѣйшимъ образованіямъ. которыя образуются очень быстро у тамошнихъ береговъ, и что означенный скелетъ очень не старъ (Fraas „Vor der Sündfluth“ стр. 448). Потомъ у St. Louis найдено два оттиска голой человѣческой ноги, оставленные въ глиняной почвѣ, которая съ теченіемъ времени отвердѣла какъ камень, сохранивъ на себѣ слѣды ноги. И здѣсь при точнѣйшемъ изслѣдованіи оказалось, что эти слѣды ноги никакъ не старше 300 лѣтъ, такъ какъ они отпечатлѣлись не въ мягкой глинѣ, но высѣчены были въ твердой скалѣ. Живущіе въ окрестности индіанскія племена имѣютъ обыкновеніе вырѣзывать или высѣкать такія отпечатки ноги для своихъ потомковъ на память о себѣ (*Бурмейстеръ* „Исторія творенія“. *Шмидтъ* „Relation“ p. 364.).

Открытія, сдѣланныя въ Европѣ, изслѣдованы точнѣе, нежели въ другихъ мѣстахъ. Кромѣ того Фогтъ замѣчаетъ, что человѣческіе остатки близъ Миссисипи и у Нила „значительно моложе“. чѣмъ открытые въ Европѣ. Если бы так. обр. было доказано, что эти европейскія находки не вынуждаютъ насъ отнести древность человѣческаго рода дальше 7000 лѣтъ, то мы не имѣли бы никакой нужды обращаться къ внѣ-европейскимъ находкамъ.

Въ разныхъ мѣстахъ у береговъ Шотландіи и Швеціи подъ земною поверхностью, но до 60 футовъ надъ морскимъ уровнемъ. находили орудія и лодки. Эти мѣста вѣроятно въ прежнее время составляли морское дно; но или море въ теченіе времени отступило, или воз-

высился материкъ. Вопросъ въ томъ теперь, можно ли вычислить время, когда лодки лежали еще у берега, и опредѣлить тотъ періодъ, со времени котораго почва Шотландіи и Швеціи возвысилась на 60 футовъ надъ моремъ. Это было бы возможно въ томъ случаѣ, когда было бы извѣстно, какъ много поднималась почва примѣрно въ каждое столѣтіе. Относительно Шотландіи Ляйель предполагаетъ, что почва со времени римскаго періода возвысилась можетъ быть приблизительно на 20 футовъ: это поднятіе привело бы насъ такимъ образомъ приблизительно къ 1700 годамъ; остальные 40 футовъ еще потребовали бы 3400 лѣтъ. Но основаніе этого вычисленія покоится только на „можетъ быть". Гугъ Миллеръ (Hugh Miller) держится того мнѣнія, что со времени римскаго періода вообще нельзя доказать никакого возвышенія береговъ Шотландіи, такъ что здѣсь такимъ образомъ нельзя получить никакого хронометра („Sketchbook" p. 21). И самъ Ляйель замѣчаетъ, что всѣ подобныя вычисленія при теперешнемъ состояніи науки имѣютъ предположительный характеръ, такъ какъ мѣра поднятія можетъ быть не во всѣ столѣтія была одинакова, такъ какъ за періодами поднятія слѣдовали періоды пріостановки и даже пониженія. Для поднятій въ Швеціи Ляйель принимаетъ $2^1/_2$ фут. въ столѣтіе за среднюю мѣру („Древность Чел." 285 стр. по оригиналу). „Поднятіе, говоритъ онъ, теперь на сѣверѣ Швеціи и Норвегіи сильнѣе нежели на югѣ. У Нордкапа (Nordkap) 6 футовъ, въ Шпицбергенѣ въ послѣдніе 400 лѣтъ еще больше. Но это исключенія. Средняя пропорція не больше $2^1/_2$ футовъ". Дарвинъ не выше опредѣляетъ эту пропорцію даже для Южной Америки, гдѣ представляется больше доказательствъ за внезапныя измѣненія уровня, нежели гдѣ нибудь. Но подобныя вычисленія средней величины совершенно произвольны. Въ разныхъ странахъ поднятія и пониженія материковъ очень различны. Поучительный примѣръ этого представляютъ три колонны храма Сераписа при Pozzuoli въ Италіи, о которыхъ Квенштедтъ разсказываетъ слѣдующее („Epochen" стр. 827): „Въ колоннахъ на 6 футахъ высоты найдены цѣлыя кучи каменноточцевъ (Bohrmuschel), которые отчасти еще теперь сохранились въ скважинахъ и которые живутъ только близъ поверхности моря; вода должна была такимъ образомъ стоять при постройкѣ храма по крайней мѣрѣ 18-ю футами выше, чѣмъ теперь. На западныхъ берегахъ Крита стоятъ Bohrmuschelstreifen на 27 футовъ надъ моремъ, между тѣмъ какъ въ 40 миляхъ отъ нихъ на Востокѣ замѣчаются развалины греческихъ городовъ подъ водяною поверхностью.". Близъ Basin-Bridge у англійскихъ береговъ находили въ 8 футахъ подъ теперешнею морскою поверхностію лѣса

и римскія насыпныя дороги (шоссейныя); близъ Morlaix во Франціи находили подъ моремъ лѣса, которые въ IX вѣкѣ и притомъ мгновенно погрузились здѣсь. У береговъ Ирландіи, близъ Donegal, въ послѣдніе сто лѣтъ произошло пониженіе приблизительно на 20 футовъ, такъ какъ деревья и даже старинныя доменныя печи теперь стоятъ подъ водою. Въ разныхъ мѣстахъ у восточныхъ береговъ Гренландіи вода возвысилась надъ развалинами строеній, которыя построили тамъ первые датскіе поселенцы (Pfaff—„Grundriss" стр. 146).

Кромѣ „вѣковыхъ" поднятій и пониженій материковъ,—какъ принято называть тѣ изъ нихъ, которыя происходили медленно,—происходили также мгновенныя поднятія и пониженія въ значительныхъ размѣрахъ. Примѣры: въ Іюлѣ 1819-го года въ восточной долинѣ Индостана образовалась въ прежде бывшей равнинѣ толстая большая насыпь (Damm) длиною въ 11 географическихъ миль; одновременно съ этимъ городъ Синдренъ (Sindren) и полоса земли, отстоящая на одну милю отъ дельты, такъ понизилась, что они теперь покрыты водою... 23-го января 1855 г. возвысилась полоса земли у югозападныхъ береговъ сѣверной части Новозеландіи на 1—9 футовъ, гавань порта Нихольсонъ на 4—5 футовъ. Дѣйствія землетрясенія 1822-го года въ Южной Америкѣ простирались на пространство въ 1200 миль отъ сѣвера къ югу; всѣ берега въ Valparaiso возвысились по крайней мѣрѣ на 3 фута: вся страна, равняющаяся половинѣ Франціи, носитъ ясные слѣды возвышенія. Подобныя явленія повторились 20-го Февраля 1835 года: большая часть страны возвысилась на 4—5 футовъ, но къ апрѣлю опять понизилась на 2—3 фута. У Valparaiso почва въ 20 лѣтъ возвысилась около 10 футовъ, при Cacao-Bucht въ 6 лѣтъ около 6 футовъ, при Панко (Panco) приблизительно въ 80 лѣтъ около 24 футовъ.

Островъ Сицилія въ новѣйшее время испыталъ значительное возвышеніе, такъ что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ старые береговые пункты теперь находятся до 200 футовъ надъ прежнимъ уровнемъ. (Molloy „Geolog". стр. 282. Fuchs, „Die vulcanischen Erscheinungen der Erde". Leipzig 1865 стр. 442 и дал. Peschel, „Neue Probleme der vergleichenden Erdkunde". Leipzig 1870 стр. 89 и дал.). Въ сочиненіи Фукса, изъ котораго заимствованы эти данныя, говорится между проч. (стр. 455) о находкѣ, которая сдѣлана въ Швеціи въ 1819 г. при проложеніи канала между Маларскимъ и Восточнымъ озеромъ (Ostsee) и считается нѣкоторымъ доказательствомъ періодическаго пониженія и поднятія Швеціи. Между двумя отвѣсными скалами (крутыми

утесами) въ слояхъ валуновъ и песку находили гвозди, якори, обшивки древнихъ лодокъ и на 64 футахъ глубины нашли хижину, сдѣланную изъ дерева. Предполагаютъ, что эта часть страны послѣ потроенія хижины постепенно погрузилась до 64 футовъ глубины ниже морской поверхности вмѣстѣ съ слоями и потомъ снова возвысилась [1]). Но дѣло кажется можно объяснить проще: по древнимъ извѣстіямъ, въ II-мъ вѣкѣ по Р. Хр. здѣсь существовалъ каналъ, который нѣкоторое время былъ въ употребленіи и потомъ пришелъ въ упадокъ. Наносы въ 64 фута высоты, которые покрываютъ его, могли такимъ образомъ скопиться тамъ отъ вѣтра и воды. По мнѣнію другихъ упомянутая хижина снесена сюда обрушившеюся песчаною глыбою. Во всякомъ случаѣ она не старше 1000 лѣтъ. Линденшмидтъ (въ „Archiv für Anthrop". 1, 53), говоритъ по поводу этой находки между прочимъ слѣдующее: „Уроки новѣйшей археологической геологіи иногда бываютъ такъ странны, что невольно наводятъ сомнѣніе: не имѣемъ ли мы дѣло съ шуткою или мистификаціею. Что сказать о той рыбачьей хижинѣ съ ея очагомъ и лежащимъ на немъ вѣникомъ, которая найдена при Маларскомъ озерѣ, въ землѣ на 64 фута глубины, въ которую она такъ медленно и невредимо опускалась въ теченіи 80,000 лѣтъ, погружаясь въ каждое столѣтіе на 10 дюймовъ,—что хижина, очагъ и вѣникъ остались удивительно сохранившимися".

Приведенные факты доказываютъ, что поднятія и пониженія материковъ представляютъ очень разнообразные геологическіе феномены, для которыхъ поэтому нельзя найти никакой средней мѣры,—никакой мѣры, приложимой ко всѣмъ странамъ и также ко всѣмъ временамъ; потому что какъ теперь поднятіе и пониженіе въ разныхъ странахъ, смотря по разнымъ обстоятельствамъ, происходятъ въ различныхъ прогрессіяхъ, то они могли также въ одной и той же странѣ въ разныя столѣтія болѣе или менѣе медленно совершаться. Если поэтому чрезъ наблюденія въ наше столѣтіе констатировано, что Швеція теперь возвышается приблизительно на 4 или $2^1/_2$ фута въ столѣтіе, то отсюда еще не слѣдуетъ, что это постоянное возвышеніе въ прежнія столѣтія не было значительнѣе и что, кромѣ этого постепеннаго возвышенія, не могли имѣть мѣста по временамъ и по мѣстамъ мгновенныя поднятія. Во всякомъ случаѣ этимъ путемъ нельзя получить никакого точнаго и вѣрнаго времяизмѣрителя и всѣ вычисленія древности орудій и лодокъ, найденныхъ въ Шотландіи и Швеціи, основанныя на постепенномъ возвышеніи страны, не имѣютъ никакого дру-

---

[1]) Такъ думаетъ *Леонардъ*. „Geologie" II, 111).

гаго значенія, кромѣ произвольныхъ догадокъ, потому что постепенность эта недостаточно извѣстна и никогда не можетъ быть вѣрно констатирована. Не безъинтересно прежнее мнѣніе Ляйеля объ этомъ предметѣ. „Точныя наблюденія надъ возвышеніемъ береговъ Швеціи, говорилъ онъ, мы имѣемъ только отъ послѣднихъ полутора столѣтій; преданія мѣстныхъ жителей и заключенія, которыя заимствуются отъ древнихъ прибрежнихъ построекъ, даютъ намъ знать объ измѣненіяхъ только за пять или за шесть столѣтій; мы не можемъ поэтому сказать, была ли въ очень древніе періоды одинаковая прогрессія возвышенія. Такъ какъ въ настоящее время возвышеніе въ разныхъ мѣстахъ очень различно, то интенсивность его могла быть и въ разные періоды очень различна („Principles of geology“ II, 345. Ср. Leonard „Geologie“ II, 89).

Въ заключеніе приведемъ еще одинъ аналогическій случай, который ясно показываетъ, какъ мало способно дать средства измѣрять время измѣненіе отношенія между сушею и моремъ. Извѣстно, что берега Медока (Medoc) при Гасконскомъ морскомъ заливѣ все больше и больше поглощаются океаномъ. Древній Noviomagus, который въ 580 г. по Р. Хр. былъ поглощенъ моремъ, лежитъ теперь въ развалинахъ подъ водою. Скала Cordonan вмѣстѣ съ маякомъ прежде находилась въ соприкосновеніи съ берегомъ; теперь она находится на разстояніи отъ него приблизительно на три лье. Съ 1818-го года вычислено въ точныхъ цифрахъ скорость вторженія моря. Съ 1812-го до 1830-го года море заняло 180 метровъ почвы. Если по этому масштабу мы установимъ среднюю цифру вычисленія, то получимъ 15 метровъ для каждаго года и по этому расчисленію въ дальнѣйшія 12 лѣтъ, т. е. съ 1830-го по 1842 г., море опять должно было бы занять 180 метровъ. Но море отнюдь не держалось этой мѣры и вмѣсто 180-ти заняло въ эти 12 лѣтъ 350 метровъ; такимъ образомъ вмѣсто 15 метровъ въ годъ ежегодно занимало 29 метровъ, а съ 1842-го по 1845 г. даже 35 („Ausland 1862, 1032. Подобные примѣры въ „Геологіи“ Molloy p. 47). Кто можетъ доказать, что при другихъ мѣстныхъ измѣненіяхъ не имѣлъ мѣста обратный случай и что такимъ образомъ въ прежнія столѣтія измѣненіе не могло быть гораздо значительнѣе, чѣмъ въ послѣднія? Тоже слѣдуетъ сказать о Ніагарскомъ водопадѣ, которымъ также обыкновенно пользуются какъ времензмѣрителемъ. Наблюдали, что онъ въ каждый годъ отодвигается отъ 1-го до 2-хъ футовъ, и на основаніи этого заключили, что для образованія лощины (Thalschlucht), которую онъ образовалъ, требовалось 35,000 лѣтъ. Но, по новѣйшимъ наблюденіямъ, въ послѣднее время онъ ежегодно отступаетъ больше, чѣмъ на $3^1/_2$

фута. Такъ какъ онъ омываетъ и болѣе жесткіе и болѣе рыхлые слои, и кромѣ того никто не знаетъ, какія массы воды онъ выбрасывалъ за тысячу лѣтъ, то никакое расчисленіе дѣлается невозможнымъ (*Шаaффгаузенъ* въ „Archiv fur Anthr.“ VIII, 270).

Можетъ быть ниодно открытіе въ области такъ называемой доисторической археологіи или первобытной исторіи не возбудило къ себѣ вниманія въ такой высокой степени и въ столь обширномъ кругу изслѣдователей и вообще людей образованныхъ, какъ открытіе такъ называемыхъ *свайныхъ построекъ*. Литература по этому предмету уже теперь почти необозрима, хотя упомянутое открытіе едва превышаетъ срокъ въ 25 лѣтъ. Чтобы видѣть, въ какой мѣрѣ это открытіе можетъ быть приложимо къ вычисленію древности человѣческаго рода, мы должны сначала изложить въ краткомъ очеркѣ его исторію, имѣя въ виду и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, отдѣлить точныя наблюденія отъ произвольныхъ догадокъ, фактическую дѣйствительность отъ гипотезъ и предположеній.

Свайныя постройки начали открывать съ 1854 года въ Швейцаріи. Въ означенномъ году вода Цюрихскаго озера упала такъ низко, какъ не упадала въ теченіе уже многихъ вѣковъ, — упала на футъ ниже даже 1674 года, въ который вода озера достигала самаго низкаго уровня. Прибрежные жители озера воспользовались этимъ обстоятельствомъ, чтобы осушить большія пространства для разнаго рода береговыхъ построекъ. Между прочимъ нѣкоторые владѣтели въ *Обермейленъ* (Obermeilen), стараясь отнять у озера часть суши, строили четвероугольныя стѣны въ открытомъ руслѣ озера и потомъ окруженное стѣною пространство засыпали землею, которая выкапывалась въ двухъ различныхъ мѣстахъ озерной почвы. Рабочіе очистили при этомъ верхній слой желтовато-сѣраго ила около 1—2 футовъ толщины и нашли подъ нимъ большіе слои черной—иловатой земли отъ 2—3 футовъ толщины. Въ этихъ слояхъ найдены были разнаго рода каменныя, костяныя и роговыя вещи, обломки оленьихъ роговъ, просверленныя кости животныхъ и т. под (Подобныя вещи и въ прежніе годы извлекались изъ озерной почвы при рыбной ловлѣ и при очищеніи фарватера). Далѣе попадались горшечные черепки, скорлупы отъ орѣховъ, полусгнившія трава и листья, наконецъ головки толстыхъ деревянныхъ свай, которыя въ большомъ множествѣ, на разстояніи 1—$1^1/_2$ футовъ другъ отъ друга стояли рядами въ почвѣ и сдѣлались такъ рыхлыми, что безъ труда пронизывались насквозь лопатами. На эту находку обратилъ вниманіе цюрихскихъ изслѣдователей древности мѣстный школьный

учитель. Эти изслѣдователи и между ними Фердинандъ Келлеръ произвели обстоятельныя и точныя изслѣдованія и признали, что здѣсь находятся слѣды и остатки древнихъ человѣческихъ построекъ, которыя строились на сваяхъ, вбитыхъ въ озерную почву, и поэтому названы „свайными постройками",—также „озерными жилищами" [1]), Въ скоромъ времени найдены были слѣды такихъ же построекъ во многихъ другихъ швейцарскихъ озерахъ, въ Билерѣ (Bieler), въ Нейенбургѣ (Neuenburger), въ Женевскомъ озерѣ и т. дал. До настоящаго времени открыто больше 200 свайныхъ построекъ въ Швейцаріи, отъ которыхъ уцѣлѣли многія тысячи свай. Въ теченіи слѣдующихъ годовъ слѣды свайныхъ построекъ найдены также въ другихъ странахъ: въ южной Германіи, въ сѣверной Италіи, въ Мекленбургѣ, Помераніи и въ другихъ мѣстахъ (См. *Pallmann* „Die Pfahlbauten", стр. 56). На нѣкоторое время онѣ буквально вошли въ моду. „Лихорадочный интересъ къ свайнымъ постройкамъ, писалъ одинъ нѣмецкій авторъ (Lindenschmidt), овладѣлъ не только антикваріями, но даже бюрократическими кружками и открытіе свайныхъ построекъ, какъ дѣло чести страны, было рекомендуемо и поощряемо оффиціальными властями" („Archiw für Antropologie" 1, 52). Нѣкоторые думали, что ихъ отечество будетъ стоять ниже другихъ странъ до тѣхъ поръ, пока въ немъ не будетъ найдено остатковъ отъ свайныхъ построекъ. Этимъ объясняется то, что одна изъ вѣнскихъ газетъ въ свое время съ тріумфомъ оповѣщала: „теперь нѣтъ уже больше недостатка въ цѣломъ рядѣ свайныхъ построекъ и въ Австріи; при Ольмюцѣ открыты слѣды свайныхъ жилищъ и притомъ не въ озерѣ, но въ рѣкѣ, чему доселѣ еще не было ни одного примѣра" (хотя, замѣтимъ мимоходомъ, въ этой рѣкѣ найдены только разнаго рода орудія, кости животныхъ, также два горизонтально лежащихъ бревна, но не найдено ни одной сваи). Это показываетъ, что упомянутый нѣмецкій ученый—Линденшмидтъ былъ не совсѣмъ не правъ, когда юмористически замѣтилъ, что „вслѣдствіе всеобщаго лихорадочнаго возбужденія къ свайнымъ постройкамъ у нѣкоторыхъ изслѣдователей наступала перемежающаяся слабость зрѣнія и сужденія".

Научнымъ изслѣдованіемъ свайныхъ построекъ и возбужденными ими вопросами занимались—въ Швейцаріи: Фердинандъ Келлеръ, Рютимейеръ, Гееръ, Трайонъ, Морло, Дезоръ, потомъ—въ Германіи:

---

[1]) По французски эти строенія называются „constructions, stations" или habitations lacustres", по англійски „lake-dwellings", по италіански „abitazioni lacustri" или „palafitte" (поэтому и во французскомъ (у Дезора) „palafittes"), по нѣмецки „Pfahlbauten" или „Seewohnungen".

Гасслеръ, Линденшмидтъ, Гохштеттеръ, Францъ Мауреръ, Морицъ Вагнеръ, Палльманнъ.

Открытіе этихъ построекъ возбудило тѣмъ большее вниманіе, что даже въ Швейцаріи, гдѣ онѣ найдены особенно въ большомъ количествѣ (около 200), не сохранилось никакихъ мѣстныхъ преданій о ихъ существованіи, и у древнихъ писателей не встрѣчается никакого упоминанія объ этихъ постройкахъ, также какъ и въ извѣстіяхъ римлянъ о ихъ вторженіи въ Швейцарію въ послѣднее столѣтіе предъ Р. Хр. Что остатки свайныхъ строеній не были открыты раньше 1854 г. объясняется тѣмъ, что самыя зданія построенныя на сваяхъ совершенно уничтожились, но сваи частію заросли торфомъ—именно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ вода озеръ съ теченіемъ времени убыла, частію теперь лежатъ на нѣсколько, по мѣстамъ на 30 футовъ, подъ водою, покрытыя глиною, пескомъ, иломъ, известковымъ натекомъ (капельникомъ). Послѣ того, какъ открыты были свайныя постройки, скоро однако нашлись многочисленныя указанія на нихъ. Геродотъ (V, 16), жившій въ пятомъ вѣкѣ до Р. Хр., разсказываетъ, что приблизительно за 50 лѣтъ до его времени персидскимъ военачальникомъ Мегабазомъ не могло быть побѣждено одно племя во Ѳракіи потому, что оно жило посреди Празійскаго озера въ хижинахъ, которыя построены были на высокихъ сваяхъ и соединялись съ сушею только посредствомъ узкаго моста. Когда кто нибудь вступалъ въ бракъ, то онъ долженъ былъ принести три новыя сваи для увеличенія построекъ. Малыя дѣти, чтобы они не упали внизъ, крѣпко привязывались веревкою къ полу. Чрезъ опускныя двери спускались пустыя корзинки на веревкахъ и такимъ образомъ ловилась рыба изъ озера, чрезвычайно богатаго ею, для поддержанія жизни обитателей этихъ построекъ и, какъ увѣряетъ Геродотъ, даже для кормленія лошадей и вьючныхъ животныхъ. Арабскій географъ Абульфеда (Abulfeda), жившій въ XIV-мъ вѣкѣ по Р. Хр., разсказываетъ объ одномъ озерѣ въ Сиріи, на которомъ жили христіанскіе рыбаки въ хижинахъ, построенныхъ изъ дерева и утвержденныхъ на сваяхъ. Извѣстнѣйшій англійскій изслѣдователь развалинъ Ниневіи—Лейярдъ—нашелъ свайныя постройки у одного арабскаго племени въ низменныхъ мѣстахъ (въ низовьяхъ Евфрата.) Такія же или подобныя постройки видѣли другіе путешественники въ настоящемъ столѣтіи у негровъ на Чадайскомъ озерѣ въ средней Африкѣ, у папуасовъ въ Новой Гвинеѣ, у племени Dajax на о—вѣ Борнео и въ другихъ мѣстахъ [1]).

[1]) См. *Палльманъ* „Die Pfahlbauten" стр. 52, 70; *Virchow*, „Hümngraber und Pfahlbauten „Berlin. 1866, стр. 23. *Hochstetter* въ „Oesterr. Wochenschrift" 1864 стр. 1608.

На основаніи этихъ указаній и мѣстныхъ швейцарскихъ изслѣдованій свайныхъ построекъ изслѣдователи пришли къ слѣдующимъ результатамъ. Въ древнее время, въ швейцарскихъ и другихъ озерахъ находились цѣлыя деревни, состоящія изъ хижинъ, построенныхъ на сваяхъ. Съ суши до этихъ хижинъ или пробирались чрезъ узкіе мосты или переплывали на лодкахъ. Хижины эти могли такимъ образомъ служить для ихъ жителей нѣкоторою защитою противъ враждебныхъ сосѣдей и дикихъ звѣрей. Ученые однако не согласны были между собою касательно того: были ли эти хижины единственными и постоянными жилищами ихъ строителей, или только временными убѣжищами при угрожающихъ опасностяхъ, или запасными магазинами для надежнаго сохраненія хлѣба и другихъ питательныхъ продуктовъ, также инструментовъ и т. под. (Ср. *Морицъ Вагнеръ* въ „Ausland" 1867, 418; *Линденшмидтъ* въ „Archiv für Anthr." 11, 351). О свойствѣ построекъ, которыя строились на сваяхъ, въ виду того, что отъ этихъ построекъ сохранились только однѣ сваи, естественно можно дѣлать только однѣ догадки. Думаютъ, что на прямо стоящихъ сваяхъ лежали балки и доски; стѣны хижинъ, построенныхъ на этихъ сваяхъ, составляли перпендикулярно (отвѣсно) стоящіе колья, переплетенные вербами (родъ плетня); этотъ плетень повидимому облепливался толстымъ слоемъ глины. Трещины пола затыкались камышемъ и надъ нимъ можетъ быть дѣлался каменный полъ изъ глины. Кровля покрывалась соломою, хворостомъ и древесною корою. Были ли эти хижины круглыя или четырехъугольныя, какъ велики онѣ были и какъ вообще строились,—на эти и на другіе подобные вопросы можно отвѣчать только догадками. Рисунки свайныхъ деревень, находящіеся въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ (у *Бэра* „До историческій человѣкъ," у *Ляйеля*— „Древность человѣка", у *Штауба* „Die Pfahlbauten"), въ такой же степени представляютъ соединеніе дѣйствительности съ вымысломъ, какъ и изображенія разныхъ видовъ (ландшафты) изъ каменноугольнаго періода и изъ другихъ первобытныхъ эпохъ, которыми украшаются популярныя сочиненія по геологіи. Въ одномъ изъ французскихъ новѣйшихъ сочиненій (*Le Hon* „L' homme fossile") помѣщено даже въ качествѣ заглавной виньетки живописное изображеніе пожара въ свайной деревнѣ, нарисованное яркими красками. Но единственное историческое основаніе для этого изображенія далъ тотъ фактъ, что въ нѣкоторыхъ швейцарскихъ озерахъ находили обожженныя сваи и подлѣ нихъ разнаго рода обуглившіяся вещи, откуда конечно можно заключить только о томъ, что упомянутыя сваи были разрушены чрезъ случайно происшедшій или вражеской рукою произведенный пожаръ. Объ исторіи жителей

европейскихъ свайныхъ построекъ, въ виду отсутствія всякихъ извѣстій о нихъ, ничего нельзя сообщить достовѣрнаго. Но о ихъ образѣ жизни, на основаніи нѣкоторыхъ предметовъ, найденныхъ вблизи ихъ строеній и тщательно изслѣдованныхъ знатоками древностей, ученые дѣлаютъ болѣе или менѣе основательныя заключенія. Строители свайныхъ построекъ жили не только охотою, но занимались, повидимому, земледѣліемъ и скотоводствомъ, засѣвали поля хлѣбомъ и имѣли своихъ домашнихъ животныхъ. Ученые по зернамъ и колосьямъ, сохранившимся въ обуглившемся состояніи, опредѣляли даже сорта пшеницы и ячменя, которые они воздѣлывали. Жито вѣроятно хранилось въ большихъ глиняныхъ сосудахъ, отъ которыхъ сохранились многочисленные остатки. Круглые на одной сторонѣ отшлифованные каменья, находимые въ большомъ числѣ, вѣроятно, будучи положены попарно въ рядъ другъ подлѣ друга, служили для молотья или раздробленія можетъ быть сначала поджаренныхъ зеренъ. Подлѣ зеренъ хлѣба найдены также обуглившіяся яблоки и груши, косточки отъ терновыхъ ягодъ, скорлупы отъ орѣховъ и буковыхъ желудей, остатки малины, поляники или ежевики, что̀ указываетъ на разведеніе плодовъ. Кромѣ этого строители пользовались рыбою и мясомъ дикихъ и домашнихъ животныхъ. Найдены остатки рогатаго скота, овецъ, козъ, также свиней, и кости собакъ. Изъ дикихъ животныхъ находятся кости медвѣдей, дикихъ быковъ (зубровъ), волка, дикаго кабана, оленя, козули и т. д. (Pallmann „Die Pfahlbauten“ стр. 95). Кости и рога животныхъ служили для выдѣлки разнаго рода орудій, также стрѣлъ, копьевъ; разнаго рода ткани, плетенья и шнуры дѣлались изъ льна, что̀ указываетъ на знаніе ткацкаго искуства; найдены сосуды изъ дерева и глины, топоры, ножи, молотки и предметы украшенія изъ камня, бронзы и желѣза (см. изображенія въ сочиненьицѣ *Штауба* „Die Pfahlbauten“ и во многихъ другихъ книгахъ). Все указываетъ на находчивость, энергію и настойчивость свайныхъ строителей. Они умѣли безъ помощи металлическихъ орудій обдѣлывать камни и пользоваться ими для разныхъ употребленій. Къ камнямъ прикрѣпляли рукоятки изъ дерева и оленьяго рога; оленій рогъ и кость употребляли для инструментовъ разнаго рода (ими обдѣлывали стрѣлы, иглы, багры) и для украшеній. Въ большихъ атласахъ древностей находятся теперь болѣе или менѣе точныя изображенія этихъ замѣчательныхъ вещей. Но и эта область древности сдѣлалась предметомъ спекуляцій и поддѣлокъ; какъ другія доисторическія древности, такъ и свайныя древности искусственно поддѣлывались и не всегда можно поручиться за то, что мастеръ какого нибудь орудія, выдаваемаго за остатокъ изъ свайнаго періода, не

находится еще среди живыхъ людей. При поправкѣ желѣзной дороги при Концизѣ (Concise) нашли въ нейенбургскомъ озерѣ свайную постройку изъ каменнаго вѣка, въ которой лежало въ кучѣ чрезвычайное множество оленьихъ роговъ, разнообразно обдѣланныхъ. Когда рабочіе, сначала даже не обратившіе вниманія на эту находку, увидѣли, что изслѣдователи древностей налетѣли на нее, какъ ястреба на цыплятъ, они сначала надбавили значительно цѣну на рога и когда запасъ сталъ приходить къ концу, они начали пополнять его посредствомъ обдѣланныхъ ими самими оленьихъ роговъ. Тройонъ, хранитель музея въ *Лозанѣ*, купилъ съ полнымъ довѣріемъ все собраніе этихъ издѣлій и они красовались въ музеѣ до тѣхъ поръ, пока обманъ не былъ обнаруженъ чрезъ болѣе зоркій взглядъ другихъ изслѣдователей (*Фоітъ*—„Vorlesungen", II, 43).

Объ исторіи жителей европейскихъ свайныхъ построекъ, какъ выше было замѣчено, за отсутствіемъ всякихъ историческихъ извѣстій объ нихъ ничего нельзя сообщить достовѣрнаго. Дѣлались однакоже попытки пополнить этотъ пробѣлъ разными догадками. *Шлейденъ* напр. въ своемъ сочиненіи „О древности человѣка" (стр. 14) описываетъ исторію свайныхъ строителей такъ наглядно, какъ будто онъ лично присутствовалъ при томъ, какъ первые изобрѣтатели свайныхъ построекъ переселялись изъ Азіи въ Швейцарію; какъ они, послѣ долговременнаго обитанія въ своихъ озерныхъ жилищахъ, были вытѣснены другимъ иберійскимъ племенемъ, вторгшимся съ Востока; какъ это племя сперва истребило часть существовавшихъ свайныхъ построекъ огнемъ, но потомъ само поселилось на озерахъ; какъ эти иберійцы уступили свое мѣсто кельтамъ; какъ кельты должны были впослѣдствіи уступить гельветійцамъ и т. д. Но все это отнюдь не есть исторія и едва ли даже можетъ быть названо историческимъ романомъ; скорѣе все это представляетъ лишь фантастическое построеніе, которое основано на гораздо меньше надежныхъ и болѣе слабыхъ основахъ, чѣмъ какими были сваи озерныхъ жилищъ (*Фоітъ*—„Vorlesung." II, 133, 153.)

Понятно, что первое извѣстіе объ открытіи свайныхъ построекъ произвело впечатлѣніе удивленія, подъ вліяніемъ котораго склонны были преувеличивать ихъ значеніе. Казалось, какъ будто бы они извлекали изъ забвенія совершенно новый народъ, кромѣ народовъ извѣстныхъ изъ исторіи,—народъ совершенно особеннаго типа, не имѣющій никакой связи съ исторически-извѣстными народами и принадлежащій къ такому времени, которое лежитъ далеко за предѣлами египетскихъ пирамидъ и древнихъ ассирійскихъ построекъ. даже за предѣлами всякой документальной исторіи. Прогрессъ изслѣ-

дованія лишилъ эти открытія характера удивительности и необычайности, особенно съ тѣхъ поръ, когда найдены были жители свайныхъ построекъ, принадлежащіе къ другимъ мѣстамъ и временамъ, не исключая настоящаго. Оказалось, что жители швейцарскихъ свайныхъ построекъ, какъ теперь всѣми признано, принадлежатъ къ сравнительно недавнему періоду; они были окружены тѣми же самыми растеніями и животными, которыя и теперь существуютъ въ тѣхъ странахъ, или по крайней мѣрѣ существовали за нѣсколько вѣковъ. Не многіе человѣческіе черепы, найденные при свайныхъ постройкахъ, не уклоняются замѣтно отъ формы череповъ теперешнихъ жителей тѣхъ странъ (*Фогтъ*—„Vorlesungen" II, 145,175. *Пальманнъ*,—„Die Pfahl bauten"стр. 98, *Гисъ*—въ „Archiv fur Anthr". 1, 61.). Обитатели свайныхъ построекъ такимъ образомъ просто принадлежатъ къ тѣмъ племенамъ, которыя извѣстны изъ другихъ источниковъ за древнѣйшихъ обитателей средней Европы, хотя и невозможно, по крайней мѣрѣ въ настоящее время, точно опредѣлить ихъ національности. Дѣлались естественно попытки подвести и свайныя постройки подъ схему каменнаго, бронзоваго и желѣзнаго періодовъ. Смотря по орудіямъ изъ камня, или бронзы, или желѣза, которыя находили въ отдѣльныхъ свайныхъ постройкахъ, пытались сдѣлать различіе между каменнымъ, бронзовымъ и желѣзнымъ періодами. Но эти періоды переходятъ одинъ въ другой, такъ что постройки каменныя и бронзовыя находятся вмѣстѣ; по мѣстамъ попадаются только однѣ каменныя или однѣ бронзовыя. При большей части свайныхъ построекъ не найдено никакого металла, при нѣкоторыхъ, особенно въ западной Швейцаріи, находили только бронзу, въ нѣкоторыхъ только желѣзо вмѣстѣ съ бронзою; доселѣ найдено желѣзо въ Штейнбергѣ только. Но по этимъ признакамъ здѣсь еще меньше, нежели гдѣ нибудь, можно доказать преемственность означенныхъ трехъ періодовъ, будто бы слѣдовавшихъ другъ за другомъ; очень могло быть, что въ одной части Швейцаріи пользовались металлами уже въ то время, когда въ другой части еще пробавлялись каменными орудіями; и если при какой нибудь свайной постройкѣ не найдено никакого металла, то отсюда еще не слѣдуетъ съ необходимостію, что обитатели ея совсѣмъ даже не знали никакого металла. Одинъ изъ излѣдователей свайныхъ построекъ говоритъ: „Я долженъ признаться, что склоняюсь къ мнѣнію тѣхъ, которые различіе каменныхъ и бронзовыхъ вещей относятъ не къ различнымъ періодамъ времени, а къ различнымъ состояніямъ ихъ жителей" (*Гохштеттеръ*).

Какъ древни самыя древнія изъ свайныхъ построекъ?—Швейцарскій ученый *Рютимейеръ*,—профессоръ базельскаго университета,—самымъ тщательнымъ образомъ изслѣдовавшій свайныя по-

стройки, говоритъ объ этомъ слѣдующее [1]): „Касательно вопроса, обыкновенно прежде всего предлагаемаго публикою, о срокѣ, отдѣляющемъ періодъ свайныхъ построекъ отъ настоящаго времени, я держусь того мнѣнія, что еще долго придется воздерживаться отъ приговора объ этомъ предметѣ и ограничиваться только общими и *относительными* вычисленіями. Нѣкоторыя изъ доселѣшнихъ попытокъ на точныя вычисленія этого срока оставляютъ мѣсто для весьма вѣскихъ возраженій. Мои результаты по *относительному* опредѣленію времени, протекшаго отъ періода свайныхъ построекъ, допускаютъ лишь въ высшей степени ненадежныя заключенія. По этимъ результатамъ начало послѣдняго, въ извѣстномъ смыслѣ ограниченнаго промежутка времени,—именно мѣдниковаго періода,—относится къ очень позднему, вѣроятно къ не доисторическому времени. Напротивъ все располагаетъ къ тому, чтобы двумъ предшествующимъ эпохамъ приписать долгую продолжительность, хотя и эти эпохи очевидно нельзя измѣрять размашистымъ масштабомъ геологическихъ эпохъ". Другіе Швейцарскіе ученые были не такъ осторожны и воздержны на вычисленія. Одни относили наиболѣе древнія швейцарскія постройки за 6000, другіе за 11,000 лѣтъ до Р. Хр. и болѣе. Но основанія для этихъ и подобныхъ вичисленій весьма шатки. *Тройонъ* (Trôyon) представляетъ напримѣръ слѣдующее вычисленіе. Вблизи Ивердона находится скалистый островъ около 400 футовъ высоты, выдающійся въ срединѣ болотистой почвы (трясины). У подножія этого острова, подъ 8—10 футами торфа, открыто свайное строеніе съ каменными топорами. Эти сваи находятся на разстояніи 5500 футовъ отъ озера, у берега котораго лежитъ *Ивердонъ* (римскій Eburodunum) на песчаномъ возвышеніи, тянущемся противъ торфяной почвы. По Тройону это озеро въ римскій періодъ должно было омывать подножіе названнаго города; теперь оно удалено отъ него на 2500 футовъ. Но если озеро приблизительно въ теченіи 1500 отдалилось отъ города на 2500 футовъ, то требовалось 3300 лѣтъ для того, чтобы оно могло отдалиться на 5500 футовъ отъ упомянутаго свайнаго строенія. Строеніе это принадлежитъ такимъ образомъ ко второму дохристіанскому тысячелѣтію.

Между тѣмъ другой швейцарскій ученый *Жилльеронъ* (Gillieron), послѣ совершенно подобнаго расчисленія, основаннаго т. е. на постепенномъ отдаленіи означеннаго озера, пришелъ совсѣмъ къ другому результату,—далъ 6000 лѣтъ ивердонской свайной постройкѣ. *Фогтъ* замѣчаетъ („Vorlesungen" 11, 152), что оба эти вы-

---

[1]) „Die Fauna" стр. 239.

численія основываются на совершенно неправильномъ разсчетѣ. По его мнѣнію количество времени, требуемое для отдаленія озера, нельзя выводить изъ его горизонтальнаго отдаленія, но только изъ вертикальнаго положенія высоты воды. Но и вычисленія, основанныя на вертикальномъ отдаленіи, были бы совершенно ненадежны, такъ какъ неизвѣстно, во всѣ ли прежніе вѣка озеро уменьшалось въ такой же прогрессіи, какъ въ послѣднее, и не произвели ли какія нибудь особенныя причины (какъ напр. образованіе новаго или бо́льшаго истока) внезапнаго уменьшенія настолько футовъ, на сколько постепенное уменьшеніе уменьшило бы можетъ быть въ тысячелѣтіе.

Къ наиболѣе извѣстнымъ попыткамъ вычисленія древности свайныхъ построекъ принадлежитъ попытка *Морло*. Вблизи „Villeneuve“ у Женевскаго озера при желѣзно-дорожныхъ работахъ прорѣзана была куча мусора, названная „la Tinière“. Бо́льшая высота разрѣза простирается до $32^1/_2$ футовъ. Структура мусурной кучи, которая лежала совершенно одиноко, повидимому совершенно правильна. Можно различить три различные слоя древняго чернозема, лежащіе на различной глубинѣ, которые прежде составляли поверхность кучи...Самый верхній изъ этихъ слоевъ имѣетъ 4—6 футовъ толщины и лежитъ на 4 фута подъ поверхностію; въ немъ найдены обломки римскихъ кирпичей и римская монета. Второй слой 6-ти дюймовъ толщины лежитъ на 10 футовъ подъ поверхностью; въ немъ найденъ одинъ черепокъ отъ сосуда изъ немуравленой глины и однѣ маленькія щипцы изъ литой бронзы. Самый нижній слой 6—7 футовъ толщины лежитъ на 19 футовъ подъ поверхностію; въ немъ найдены очень грубая глиняная посуда, уголья и разломленныя кости животныхъ. Морло относитъ самый верхній слой къ римскому, средній къ бронзовому и самый нижній къ каменному періоду. Римскій періодъ для Швейцаріи относится по меньшей мѣрѣ за 13 и по большей— за 18 вѣковъ до настоящаго времени. Если съ этого времени образовался наносный слой въ 4 фута, то получится,—предполагая, что наносъ увеличивался равномѣрно съ самыхъ древнихъ временъ, —для бронзоваго слоя древность по меньшей мѣрѣ въ 2900 и по большей—въ 4200 лѣтъ; для каменнаго слоя—древность въ 4700 и по большей въ 7000 лѣтъ. Но противъ этого вычисленія сдѣланы очень вѣскія возраженія. Прежде всего сомнительно, достаточно ли одного черепка изъ немуравленой глины и однихъ бронзовыхъ щипчиковъ для того, чтобы средній слой отнести къ бронзовому вѣку. Что самый нижній слой принадлежитъ каменному вѣку, Фогтъ рѣшается утверждать только словами „можетъ быть“. Здѣсь даже совсѣмъ не находится орудій изъ камня или

рога, которыя обыкновенно характеризують этотъ періодъ; что же касается найденныхъ въ этомъ слоѣ костей животныхъ, то Рютимейеръ, весьма компетентный авторитетъ въ дѣлѣ изученія фауны свайныхъ построекъ, прямо говоритъ, что эти кости отъ такихъ животныхъ, которыя совсѣмъ не отличаются отъ нынѣшнихъ породъ животныхъ, но рѣшительно уклоняются отъ костей животныхъ, находимыхъ въ свайныхъ постройкахъ каменнаго вѣка; онъ считаетъ поэтому кости эти очень недавними. Наконецъ, по словамъ Фогта, и опредѣленіе верхняго римскаго слоя возбуждаетъ сомнѣніе, а оно между тѣмъ даетъ основаніе для всего вычисленія. Такимъ образомъ въ этомъ вычисленіи все, что принято за извѣстную величину, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается неизвѣстною и уже чрезъ это рушится все вычисленіе. Есть и еще одна въ высшей степени шаткая сторона въ этомъ вычисленіи, на которую впервые обратилъ вниманіе умершій нынѣ нѣмецкій естествоиспытатель *Андрей Вагнеръ* („Bedenken über einige neuere Versuche, das Alter der europaischen Ubervölkerung zu bestimmen, in den Sitzungsberichten der bayer. Akad. d. Wiss.“ 1861, II, § 29) и на которую указываетъ также *Фогтъ* въ своихъ чтеніяхъ о человѣкѣ („Vorlesungen“. 11, 49). Морло именно изъ правильности мусорной конической кучи (Schuttregels) сдѣлалъ заключеніе о правильности ея наростанія. Но, замѣчаетъ Фогтъ, не смотря на всю кажущуюся правильность, наносы эти сами по себѣ неправильны. Одно чрезвычайное наводненіе отъ сильнаго ливня въ одинъ день могло нанести больше матеріала, чѣмъ многія столѣтія правильно продолжавшихся наростаній, и этотъ матеріалъ, вслѣдствіе своей тяжести, могъ также правильно осѣсть, какъ и при постепенномъ наслоеніи. Слѣдовательно все вычисленіе Морло основывается на такихъ посылкахъ, изъ которыхъ ниодна даже только на половину ненадежна. Нужно впрочемъ отдать справедливость Морло—за то, что онъ самъ смотрѣлъ на свое вычисленіе только какъ на ненадежную попытку. Всѣ спеціалисты, которые занимались критикою его вычисленія, также рѣшительно высказываются противъ его правильности подобно Фогту (M. Wagner въ den Sitzungsberichten etc. S. 430 и въ Ausland 1867, 462. Lindenschmitt въ „Archiv für Anthropologie“ 1, 53, *Катрфажъ* „Hist. de l' homme 11, 22), хотя на это вычисленіе такъ же, какъ на вычисленіе древности нильскихъ осадковъ, обращается вниманіе во многихъ новѣйшихъ сочиненіяхъ [1]) и оно нѣкоторыми принимается даже за образецъ для другихъ вычисленій (Совершенно такія же вычисленія приво-

---

[1]) *Desor*—„Die Pfablb“. S. 130. *Le Hon*—L'homme fossile“ p. 116. 140.

дятся въ „Archiv für Anthr". III, 157, 159, 358, 362). Въ виду этого мы сочли нужнымъ подробно объяснить его несостоятельность и привести доказательства на то, что оно отъ всѣхъ болѣе безпристрастныхъ и свѣдущихъ изслѣдователей признается ничего недоказывающимъ. Самъ *Ляйель* говоритъ, что попытки швейцарскихъ ученыхъ опредѣлить древность швейцарскихъ построекъ еще несовершены, хотя называетъ эти попытки „заслуживающими уваженія и многообѣщающими". *Фогтъ* въ своихъ чтеніяхъ о человѣкѣ („Vorlesungen" II, 153) опровергаетъ всѣ эти попытки и въ заключеніе говоритъ: „*Единственное надежное* основаніе для вычисленія древности свайныхъ построекъ могло бы дать только измѣреніе вертикальнаго приращенія торфа въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ эти постройки въ настоящее время находятся надъ торфомъ" („Vorlesungen" II, 153). Онъ настойчиво повторяетъ эту мысль въ другомъ своемъ сочиненіи, напечатанномъ въ „Archiv für Anthr." (I, 13), гдѣ онъ говоритъ: „я долженъ снова обратить вниманіе на то, что въ торфяныхъ болотахъ и при томъ *единственно и только* въ нихъ однихъ нужно искать средствъ для опредѣленія дѣйствительной эпохи, во время которой существовали свайныя поселенія". Но для вычисленія вертикальнаго наростанія торфа надъ свайными постройками, какъ самъ Фогтъ сознается, недостаетъ точки опоры. „Доселѣ, говоритъ онъ, мы не имѣемъ никакой точки опоры, для опредѣленія мѣры, въ какой наростаетъ торфъ; поэтому и вычисленія постоянно строятся только на въ высшей степени шаткихъ основаніяхъ и они тѣмъ не надежнѣе, что часто разбуженіе и поднятіе торфа неправильно принимаютъ за наростаніе". Въ новѣйшее время предполагаемая въ началѣ огромная древность свайныхъ построекъ все больше и больше сводится къ скромнымъ размѣрамъ. *Гохштеттеръ* (Hochstetter—въ „Oesterr. Wochenschrift" Dec. 1864, 1610) признаетъ въ высшей степени вѣроятнымъ, что эти постройки произошли въ послѣднее дохристіанское тысячелѣтіе; *Францъ Мауэръ* (Franz Mauer въ „Ausland" 1864, 913) переноситъ ихъ въ промежутокъ времени между восьмымъ и пятымъ вѣкомъ до Р. Хр., *Палльманъ* (Pallman „Die Pfahlbauten" S. 31, 161)—въ послѣдніе четыре вѣка до Р. Хр., *Гасслеръ* (въ „Deutsche Vierteljahrschrift" 1865 1 Heft, S. 20) согласно съ *О. Фраасомъ* (O. Frauas „Vor der Sündfluth" S. 469) думаетъ, что большая часть болѣе позднихъ свайныхъ построекъ произошла во время третьяго вѣка до Р. Христ. и о болѣе древнихъ говоритъ: „Ничто не вынуждаетъ насъ отодвигать время происхожденія ихъ дальше 1000 лѣтъ до Р. Хр. Особенно это нужно сказать о ссылкахъ на болѣе или менѣе толстые торфяные и наносные слои, подъ которыми отчасти погребены свайныя постройки; потому что лег-

ко доказать, что на нихъ нельзя основать никакихъ вычисленій времени и притомъ потому уже нельзя, что способъ ихъ происхожденія и дальнѣйшаго образованія условливается чрезъ самыя различныя обстоятельства и въ разныхъ мѣстахъ совершенно различенъ. Но если насъ ничто не принуждаетъ отодвигать ихъ дальше 1000 лѣтъ до Р. Хр., то кое-что говоритъ скорѣе еще за болѣе позднее происхожденіе ихъ." Вирховъ думаетъ, что сѣверогерманскія свайныя постройки должны по времени своего существованія быть отнесены къ промежутку отъ VII-го до X-го вѣка до Р. Хр. и еще позднѣе. („Die 5 allg. Versammlung der Deutsch Gesellsch. für Anthropol. zu Dresden." 1874 S. 80). Извѣстный нѣмецкій естествоиспытатель Рудольфъ Вагнеръ приписывалъ древность человѣческимъ черепамъ, найденнымъ въ свайныхъ постройкахъ, только отъ 4000 до 3000 лѣтъ („Bibel und Natur", 2 Auflage. 1869 г. стр. 204).

Мы привели рядъ ученыхъ, которые безъ всякихъ теологическихъ соображеній, чисто по научнымъ основаніямъ и большею частію совершенно независимо другъ отъ друга, пришли къ убѣжденію, что древность самыхъ древнихъ свайныхъ построекъ, по самой большей мѣрѣ достигаетъ 1000 лѣтъ до Р. Хр. Ко всему этому не мѣшаетъ присоединить выдержку изъ статьи нѣмецкаго изданія „Ausburg. Allgemeine Zeitung" (1864, 30 Dec. № 365 Beilag), представляющей родъ оффиціознаго заявленія отъ имени геологовъ. Въ этой статьѣ геологи отклоняютъ отъ себя всякую отвѣтственность за вычисленія времени, заимствуемыя изъ свайныхъ построекъ, и говорятъ между прочимъ слѣдующее: „Фердинардъ Келлеръ,—самый основательный знатокъ въ этой области, — никогда не пытался на числовую оцѣнку древности, потому что до настоящаго времени для этого недостаетъ никакой научной точки опоры. По этой причинѣ ни талантливый Дезоръ, ни остроумный петербургскій академикъ Бэръ, который сдѣлалъ самыя многообъемлющія изслѣдованія о начальныхъ временахъ человѣчества въ Европѣ, ни Ляйель, ниодинъ изъ датскихъ изслѣдователей древностей, не рѣшались высказывать гипотезы о числѣ столѣтій и тысячелѣтій. Даже попытка Морло на геологическое вычисленіе древности свайныхъ построекъ, при ближайшей оцѣнкѣ ея, оказалась совершенно недостаточною. Что же сказать о воздушныхъ гипотезахъ и легкомысленныхъ комбинаціяхъ людей, которые, не видѣвши сами ниодной изъ швейцарскихъ находокъ, послѣ обильной кражи изъ Келлеровыхъ изслѣдованій, смѣло строятъ фантастическія теоріи о древности и происхожденіи свайныхъ построекъ и пускаютъ ихъ въ міръ? Это поистинѣ не дѣлаетъ никакой услуги наукѣ и можетъ служить только къ тому, что-

бы бросать спутанныя понятія въ ту часть образованной публики, которая не читаетъ большихъ оригинальныхъ сочиненій упомянутыхъ выше изслѣдователей. Фердинандъ Келлеръ не безъ основанія высказалъ свое негодованіе на то, что даже очень почтенныя нѣмецкія изданія могли помѣщать такія вздорныя вещи". Послѣ всѣхъ этихъ объясненій мы можемъ считать научнымъ образомъ опровергнутымъ то мнѣніе, будто изъ свайныхъ построекъ можно доказать высшую древность человѣческаго рода, чѣмъ какую допускаетъ библейская хронологія. Но къ сожалѣнію результаты трезваго изслѣдованія гораздо медленнѣе находятъ доступъ въ обширный кругъ читателей, чѣмъ баснословныя изображенія свайныхъ построекъ въ томъ ихъ видѣ, въ какомъ они были распространены послѣ перваго открытія этихъ построекъ. Вирховъ еще въ 1875 г. жаловался на собраніи антропологовъ въ Мюнхенѣ на вредъ, какой принесли свайныя постройки въ томъ отношеніи, что онѣ подали поводъ къ совершенно ложной мысли, будто всякая свайная постройка должна по крайней мѣрѣ относиться за 4000 лѣтъ до Р. Хр. „Хотя, говорилъ Вирховъ, ниодинъ ученый, можетъ быть, не виноватъ въ этомъ ложномъ заключеніи, хотя склонность къ такому заключенію гораздо больше скрывается въ массѣ народонаселенія, но нельзя отрицать, что эта масса съ наибольшею охотою всякую свайную постройку относитъ ко временамъ, лежащимъ за предѣлами самыхъ древнихъ преданій. Что еще по настоящее время есть большіе многочисленные народы, которые живутъ въ свайныхъ постройкахъ, что многія мѣстности Европы еще въ историческое время,—нѣкоторые изъ вендскихъ городовъ еще до XI-го и XII-го вѣковъ,—были полны свайными постройками, это упускается изъ виду" (Kollman „Die Vorsammlung der Deutsch. Gesellschaft für Anthropologie". Munchen 1875, S 13).

Общіе выводы: 1) точные результаты изслѣдованій относительно свайныхъ построекъ не даютъ никакого основанія для мнѣнія о ихъ „чрезвычайной древности". 2) Все напротивъ говоритъ въ пользу вѣроятности ихъ относительно недавняго существованія, во всякомъ случаѣ не выходящаго изъ предѣловъ библейской хронологіи. 3) Постройки эти скорѣе на болѣе близкое разстояніе придвигаютъ къ настоящему времени такъ называемый геологическій *дилювій*, чѣмъ отдаляютъ его отъ нашего времени на неисчислимый рядъ вѣковъ, такъ какъ многія изъ этихъ построекъ найдены въ несомнѣнно дилювіальныхъ слояхъ. Фактъ замѣчательный, что кромѣ Мейльскаго черепа (Schädels von Meilen), который показываетъ признаки настоящаго швейцарскаго типа, въ свайныхъ постройкахъ не найдено больше никакихъ человѣческихъ костей. Если не принимать ни на чомъ не основанной гипотезы, что швейцарія была не населена

тысячи и десятки тысячъ лѣтъ, то нельзя и диллювій относить на слишкомъ далекое разстояніе отъ начала каменнаго вѣка. Если бы были дѣйствительно вѣрны тѣ вычисленія, которыя самыя древнія изъ свайныхъ построекъ относятъ за 10,000 лѣтъ отъ настоящаго времени и которыя самъ Фогтъ считаетъ ни на чомъ не основанными, тогда до крайности медленное развитіе человѣчества, которое напротивъ въ послѣдніе два тысячелѣтія сдѣлало исполинскіе шаги, дало бы рѣшительное свидѣтельство противъ ученія о равномѣрномъ темпѣ развитія во всѣ времена. Если основное положеніе новѣйшей геологіи, что мѣра настоящаго развитія должна служить мѣрою для всѣхъ вообще временъ, — прилагать къ умственному развитію, то пришлось бы напротивъ назначить очень короткій срокъ для всего развитія обитателей свайныхъ жилищъ. Судя по масштабу нашихъ послѣднихъ 50 лѣтъ съ ихъ изобрѣтеніями желѣзныхъ дорогъ, телеграфовъ, фотографій и проч., нужно было бы заключить, что такіе энергическіе и изобрѣтательные люди, какими являются строители свайныхъ жилищъ, должны были, по самой большей мѣрѣ, въ два, въ три столѣтія перешагнуть отъ каменнаго вѣка до желѣзнаго. Если мы каждому періоду дадимъ 1000 (что чрезвычайно много въ виду того, что черепы швейцарцевъ отнюдь не представляютъ череповъ папуасовъ), то все-таки получимъ не больше 2000 лѣтъ до Р. Хр. Вообще относительно данныхъ для опредѣленія древности человѣческаго рода, заимствуемыхъ изъ археологической области, многіе ученые также уже соглашаются въ настоящее время, что досел̆ѣшними открытіями въ области доисторической антропологіи и археологіи не только не опровергнута библейская хронологія, опредѣляющая древность человѣка приблизительно въ 6000—7000 лѣтъ, но скорѣе сдѣлана болѣе вѣроятною. Извѣстный американскій современный естествоиспытатель говоритъ, что „наиболѣе древніе изъ найденныхъ до послѣдняго времени человѣческихъ остатковъ не превышаютъ 6000 лѣтъ“ [1]).

---

[1]) „Die Natur und Bibel“. *Dawson*. 1877 г. стр. 105.

О единствѣ человѣческаго рода [1]).

Изъ основныхъ истинъ откровенной религіи, относящихся къ ученію о человѣкѣ, намъ остается разсмотрѣть истины о единствѣ человѣческаго рода, о первобытномъ состояніи и о паденіи человѣка. Такъ какъ наша задача въ отношеніи къ этимъ, какъ и къ другимъ истинамъ откровеннаго ученія, не догматическая, но апологетическая, то для насъ нѣтъ нужды воспроизводить во всѣхъ подробностяхъ и частностяхъ библейское и церковно-догматическое ученіе касательно этихъ истинъ; для нашей цѣли необходимо показать лишь общее значеніе ихъ въ ученіи откровенной религіи о человѣкѣ и ихъ превосходство предъ противоположными матеріалистическими гипотезами по этимъ вопросамъ.

Истина единства человѣческаго рода принадлежитъ къ основнымъ истинамъ какъ догматическаго, такъ и нравственнаго религіозно-христіанскаго міровоззрѣнія. На ней утверждаются важнѣйшіе догматы о паденіи всего человѣческаго рода въ Адамѣ и объ искупленіи всего человѣческаго рода чрезъ Христа. При свѣтѣ этой истины весь человѣческій родъ является какъ одинъ цѣлостный организмъ, имѣющій одинъ корень въ Адамѣ и одинъ вѣнецъ въ своемъ общемъ Искупителѣ—во Христѣ. Безъ нея не имѣли бы для себя точки опоры истины о всеобщей наслѣдственности первороднаго грѣха, о необходимости искупленія для всего человѣческаго рода и о всеобъемлющемъ значеніи искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа для всего человѣчества. Истина единства человѣческаго рода имѣетъ коренное значеніе и въ области нравственныхъ нашихъ понятій о достоинствѣ человѣка вообще. Мы не находимъ полнаго сознанія и выраженія этой истины въ ея чистомъ видѣ въ языческихъ религіяхъ древняго міра; отъ этого и въ системѣ языческой морали не находимъ той широты и универсальности въ воззрѣніяхъ на человѣческую личность, какія возможны только при ясномъ и полномъ сознаніи этой истины.

---

[1]) *Литература*: *Prischard*—„Naturgeschichte des Menschengeschlechts", herausgeben von R. Wagner.—*Quatrefages*,— „Unite de l'espéce humaine" 1861. *Waitz*, „Anthropologie Naturvölker". *Rauch* „Die Einheit des Menschengeschlechts" 1837.

Отсюда проистекало преобладаніе въ древнемъ мірѣ узкаго принципа племени, національности предъ универсальностію. Чрезъ ясное выраженіе истины единства человѣческаго рода откровеніе существенно способствовало расширенію нравственнаго кругозора человѣчества. Оно дало чрезъ эту истину твердую нравственную основу для гуманности въ высшемъ ея значеніи,— для взгляда на все человѣчество какъ на великую семью, происшедшую отъ одного родоначальника. Вѣрою въ единство человѣческаго рода вызваны наилучшія гуманныя стремленія, развившіяся особенно въ христіанскомъ мірѣ, каковы: заботы о просвѣщеніи дикихъ народовъ, объ освобожденіи порабощенныхъ и угнетенныхъ племенъ, объ установленіи мирныхъ международныхъ отношеній между различными государствами и проч. Отрицаніе истины единства человѣческаго рода соединено напротивъ съ отрицаніемъ братства народовъ и ихъ духовнаго союза. Оно ведетъ къ развитію антагонизма между различными народами, оправдываетъ угнетеніе слабыхъ болѣе сильными. Съ точки зрѣнія матеріалистическихъ теорій, отрицающихъ единство человѣческаго рода и допускающихъ множество различныхъ низшихъ и высшихъ породъ людей, происшедшихъ отъ разныхъ видовъ,—самыя возмутительныя явленія (каковы напр. позорное рабство и истребительныя войны, уничтоженіе беззащитныхъ племенъ) должны казаться нормальными явленіями, проистекающими изъ естественной розни человѣческихъ племенъ. Тогда какъ въ откровенномъ ученіи, которымъ признается не только физическое, но вмѣстѣ и высшее духовное нравственное единство человѣческаго рода, этотъ варварскій принципъ не можетъ найти себѣ никакого оправданія.

Вопросъ, состоитъ ли человѣческій родъ изъ одного или нѣсколькихъ видовъ, былъ въ послѣдніе годы много разъ поднимаемъ антропологами, которые раздѣлялись на двѣ школы, *моногенистовъ*, признающихъ только одинъ видъ человѣка, и *полигенистовъ*, допускающихъ множественность человѣческихъ видовъ. Тѣ естествоиспытатели, которые рѣшали этотъ вопросъ съ ученымъ безпристрастіемъ, почти единодушно держатся мнѣнія о единствѣ человѣческаго рода. На сторонѣ моногенизма стоятъ знаменитые естествоиспытатели: Кювье, Гумбольдтъ, Катрфажъ и др. Даже Дарвинъ высказывается въ пользу мнѣнія, что всѣ человѣ-

ческія расы произошли отъ одного первоначальнаго корня [1]), разумѣя впрочемъ подъ этимъ корнемъ не человѣческую, а животную форму. Отвергая вообще постоянство и неизмѣняемость видовъ въ органическомъ царствѣ, дарвинисты естественно не могутъ раздѣлять полигенистической теоріи, которою допускается нѣсколько различныхъ видовъ даже въ одномъ человѣческомъ родѣ. Нѣкоторые изъ нихъ, хотя не многіе, держатся даже того мнѣнія, что весь родъ человѣческій могъ произойти отъ одной пары и распространиться по всей земной поверхности изъ одного центральнаго пункта [2]).

Не задаваясь широкою задачею привести всѣ доказательства въ пользу единства человѣческаго рода, основанныя у ученыхъ на многочисленныхъ антропологическихъ наблюденіяхъ, а также на аналогіяхъ изъ животнаго и растительнаго царства, мы приведемъ только нѣкоторые изъ этихъ доводовъ. Что различныя человѣческія племена или расы принадлежатъ къ одному виду, за это говоритъ: а) тотъ фактъ, что отъ смѣшанныхъ браковъ людей, принадлежащихъ къ самымъ различнымъ племенамъ, какъ показали многочисленныя наблюденія, можетъ происходить *плодородное* потомство. Большинство естествоиспытателей (за исключеніемъ впрочемъ Дарвина) [3]) признаетъ въ этомъ одинъ изъ важныхъ признаковъ единства человѣческаго рода, въ виду того, что въ животномъ царствѣ недѣлимыя различныхъ видовъ, стоящихъ весьма близко другъ къ другу (какъ напр. лошадь и оселъ), обыкновенно оказываются не способными къ произведенію плодороднаго потомства. Если первыя поколѣнія отъ нихъ бываютъ иногда до нѣкоторой степени плодородны, то въ четвертомъ или пятомъ поколѣніи безплодіе ихъ неизбѣжно [4]). Если брать во вниманіе организацію различныхъ человѣческихъ племенъ, то окажется, что они близко походятъ другъ на друга по множеству существенныхъ признаковъ, указывающихъ на единство человѣческаго рода. Сюда относятся: одинаковое анатомическое строеніе тѣла, одинаковый средній терминъ продолжительности жизни, одинаковая средняя скорость біенія пульса, одинаковый срокъ беременности и оди-

---

[1]) „Происх. челов." стр. 174.

[2]) „*Caspari*—„Urgeschichte der Menschheit". 6. 113.

[3]) *Дарвинъ*—„Происх. чел". стр. 168.

[4]) *Ціонъ*—„Научныя бесѣды". Спб. 1880. стр. 67.

наковый средній ростъ людей, принадлежащихъ къ самымъ разнообразнымъ племенамъ. За единство человѣческаго рода говоритъ также сходство между людьми всѣхъ расъ въ ихъ духовныхъ свойствахъ. Существуютъ только разности въ степени умственнаго развитія отдѣльныхъ племенъ; но по существу, по самой природѣ, основныя духовныя способности: разумъ, самосознаніе и проч. у всѣхъ людей однѣ и тѣ же. Различіе же въ степени духовнаго развитія, замѣчаемое у разныхъ народовъ, ничего не говоритъ противъ единства человѣческаго рода. Не одинаковая степень умственнаго развитія высказывается не рѣдко у людей, принадлежащихъ къ одному и тому же народу и даже къ одному и тому же семейству. Опытъ показываетъ, что различія въ степени умственнаго развитія разныхъ народовъ много зависятъ отъ воспитанія, обычаевъ, вообще отъ внѣшнихъ условій. Негры напр. которые выростали при совершенно одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ съ европейцами, не рѣдко достигали одинаковаго съ послѣдними уровня умственнаго развитія, и наоборотъ—европейцы, которые выростали среди дикихъ народовъ при совершенно одинаковыхъ съ ними условіяхъ, часто нисколько не возвышались надъ ними въ своемъ умственномъ развитіи [1]).

Единство человѣческаго рода подтверждается данными, заимствуемыми также изъ области сравнительнаго изученія языковъ, религій, древнихъ преданій, которыя указываютъ на первоначальную связь всего человѣческаго рода, на одинъ корень и на одну общую колыбель его. Въ языкахъ разныхъ народовъ находятся сходныя названія божества и другихъ предметовъ, и это—у народовъ отдѣленныхъ другъ отъ друга громадными разстояніями и иногда очень отличныхъ по наружному виду, какъ напр. у индѣйцевъ и европейцевъ. Въ преданіяхъ разныхъ народовъ о первоначальныхъ временахъ человѣческаго рода замѣчаются поразительныя черты сходства и согласія въ нѣкоторыхъ пунктахъ. Наконецъ и въ основныхъ религіозныхъ и нравственныхъ понятіяхъ различныхъ народовъ обнаруживается существенное сходство при всемъ множествѣ частныхъ отличій. Археологами сдѣлано наблюденіе, что даже во многихъ изобрѣ-

---

[1]) *Reusch*—„Die Biblische Schopfungs geschichte". 1877. стр. 146—147.

теніяхъ и искусствахъ разныхъ племенъ оказывается поразительное сходство. Напримѣръ каменные наконечники стрѣлъ, собранные съ самыхъ противоположныхъ концовъ земли и принадлежащіе самой отдаленной древности, почти тожественны между собою, какъ доказалъ Нильсонъ. Этотъ фактъ можетъ быть объясненъ только существеннымъ сходствомъ изобрѣтательныхъ и умственныхъ способностей у различныхъ племенъ. То же замѣчаніе сдѣлано учеными изслѣдователями относительно нѣкоторыхъ преобладающихъ украшеній, наприм. зубцовъ и т. д. и нѣкоторыхъ обычаевъ, какъ наприм. обычай хоронить мертвыхъ подъ искуственными сооруженіями. Въ Южной, наприм., Америкѣ, какъ и во многихъ другихъ странахъ, человѣкъ выбираетъ обыкновенно вершины высокихъ холмовъ для нагроможденія груды камней въ память какого нибудь замѣчательнаго событія или для погребленія умершихъ [1]).

Нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что, при всемъ сходствѣ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, различныя расы значительно отличаются одна отъ другой, наприм. по цвѣту кожи, по формѣ и емкости черепа, по наклонности къ различнымъ болѣзнямъ, также по нравамъ, вкусамъ, наклонностямъ, привычкамъ, вообще по характеру. Но всѣ эти различія не даютъ достаточнаго основанія для признанія видоваго отличія между различными расами. Наиболѣе вѣскій изъ всѣхъ доводовъ противъ признанія человѣческихъ расъ за особые виды состоитъ въ томъ, что различныя расы постепенно переходятъ одна въ другую. Между наиболѣе компетентными судьями существуетъ крайнее разногласіе по вопросу о томъ, сколько существуетъ всѣхъ расъ. Кювье, наприм, и Вайтцъ признаютъ только три расы; Блюменбахъ и Бурмейстеръ—пять; Бюффонъ—шесть; Причардъ—семь; Агассицъ—восемь; другіе насчитываютъ даже до 60 и болѣе различныхъ расъ [2]). Это различіе въ мнѣніяхъ указываетъ на то, что такъ называемыя расы часто переходятъ одна въ другую и что между ними не существуетъ постоянныхъ и неизмѣнныхъ отличительныхъ признаковъ.

Наиболѣе нагляднымъ образомъ разныя племена отличаются другъ отъ друга по цвѣту кожи. Это одно изъ наиболѣе рѣз-

---

[1]) *Дарвинъ*,—„Происхожд. челов.“ стр. 177.
[2]) Также, стр. 172.

кихъ и опредѣленныхъ отличій между ними. Кавказское племя отличается бѣлымъ, монгольское желтымъ, эѳіопы чернымъ, американцы мѣдно-красноватымъ, малайцы темно-коричневымъ цвѣтомъ и проч. Самое рѣзкое изъ этихъ цвѣтныхъ отличій представляютъ черный и бѣлый цвѣта. Однакоже и это различіе, при всей его рѣзкости, недостаточно для того, чтобы его признать за видовое. Различіе этого рода ученые объясняютъ долгимъ пребываніемъ разныхъ племенъ въ разныхъ климатахъ, вліяніемъ воздуха, міазмовъ, пищи и проч. [1]). Но чѣмъ бы оно ни объяснялось, оно не даетъ во всякомъ случаѣ ни малѣйшаго основанія для предположенія, что бѣлыя племена имѣютъ своихъ особыхъ прародителей, а черные другихъ,— чернаго Адама и черную Еву. Чисто черный цвѣтъ нѣкоторыхъ негритянскихъ племенъ эѳіопской расы, конечно, рѣзко отличаетъ эти племена отъ чисто бѣлыхъ племенъ кавказской расы, но существуютъ многіе промежуточные смѣшанные оттѣнки въ цвѣтѣ кожи у народовъ, принадлежащихъ къ той и другой расѣ, которые смягчаютъ, сглаживаютъ рѣзкость упомянутаго различія и показываютъ, что оно отнюдь не видовое. У южныхъ народовъ кавказской расы, напр. у нѣкоторыхъ арабскихъ племенъ, цвѣтъ кожи смуглый и даже на столько теменъ, что они въ этомъ отношеніи представляютъ больше сходства съ нѣкоторыми отдѣльными народами эѳіопской расы. Съ другой стороны нѣкоторыя негритянскія племена значительно отдаляются по цвѣту кожи отъ чернаго и приближаются частію къ монгольской, частію къ кавказской расѣ. Готтентоты, напр., имѣютъ подобно другимъ неграмъ жесткіе волосы, плоскіе носы, толстыя губы, но отличаются темножелтымъ цвѣтомъ кожи, который приближаетъ ихъ въ этомъ отношеніи къ китайцамъ,—вообще къ монгольскому племени. Къ этому нужно присоединить еще, что тѣ признаки, которые относятся къ обычнымъ признакамъ извѣстной расы, въ видѣ исключенія не рѣдко встрѣчаются и въ другихъ расахъ. Такъ напр. красный цвѣтъ волосъ составляетъ обыкновенное явленіе только въ кавказской расѣ, но онъ встрѣчается у нѣкоторыхъ отдѣльныхъ индивидумовъ во всѣхъ расахъ, даже у негровъ. Съ другой стороны между европейцами попадаются отдѣльные люди, изъ которыхъ одни

[1]) *Дарвинъ*—„Происх. чел“. Стр. 184-189.

приближаются къ builtграмъ по жесткости и чернотѣ волосъ, другіе по необыкновенно смуглому цвѣту кожи; встрѣчается не мало и такихъ индивидумовъ между европейцами, которые по обличію—по чертамъ лица приближаются къ неграмъ или къ монголамъ. Среди негровъ являются иногда отдѣльные индивидумы съ бѣлымъ цвѣтомъ кожи,—такъ называемые *альбиносы*. Тоже слѣдуетъ сказать касательно строенія черепа. Между неграми встрѣчаются индивидумы съ болѣе овальною формою черепа—обычною формою европейскаго черепа; наоборотъ между европейцами есть индивидумы съ болѣе элептическою формою черепа—обычною формою негритянскаго черепа. Сравнительная анатомія, къ спеціальности которой относится череповѣдѣніе, не признаетъ рѣзкаго, постояннаго и неизмѣняемаго, различія между формами строенія черепа у народовъ разныхъ племенъ. Такъ называемыя основныя расовыя формы черепа существуютъ больше въ воображеніи ученыхъ, чѣмъ въ дѣйствительности. На это указываетъ опять существенное различіе въ ихъ мнѣніяхъ по этому вопросу. Блюменбахъ различаетъ только три формы черепа: кавказскій—овальной формы, монгольскій—сферической или кубической и эѳіопскій—элептической. Retzius насчитываетъ ихъ 4; онъ различаетъ съ одной стороны продолговатую и круглую формы черепа, съ другой болѣе прямую и болѣе кривую [1]). Смотря потому, какая изъ этихъ классификацій полагается въ основу при опредѣленіи различныхъ расъ, происходитъ значительное различіе и въ самомъ этомъ опредѣленіи. По системѣ Блюменбаха, наприм., германскіе и славянскіе народы принадлежатъ къ одной и той же группѣ народовъ—къ кавказской расѣ, какъ народы съ овальнымъ черепомъ, по Retzius'у германцы принадлежатъ къ народамъ съ круглымъ черепомъ, славяне—съ продолговатымъ. Въ новѣйшее время учеными спеціалистами по сравнительной анатоміи производится съ большею тщательностію и точностію анатомическое измѣреніе и сравненіе череповъ по разнымъ методамъ, и изслѣдованія въ этой области все больше и больше подтверждаютъ, что твердыхъ и постоянныхъ отличительныхъ признаковъ въ строеніи черепа у разныхъ народовъ не существуетъ; замѣчаются напротивъ значительныя уклоненія другъ отъ друга въ формѣ

---

[1]) *У Рейша*, стр. 140—150.

строенія черепа даже у отдѣльныхъ людей, несомнѣнно принадлежащихъ къ одному и тому же народу,—колебанія между то тою то другою формою, то болѣе круглою то болѣе продолговатою и проч. Это доказываетъ, что въ человѣческомъ родѣ, при его основномъ единствѣ, существуетъ разнообразіе въ типахъ разныхъ людей, племенъ и народовъ, но не существуетъ никакихъ отдѣльныхъ видовъ, существенно отличныхъ другъ отъ друга.

Съ ученіемъ о единствѣ человѣческаго рода связывается вопросъ: произошли ли всѣ человѣческія расы и весь вообще человѣческій родъ отъ одной первоначальной четы, или нѣтъ? Не только полигенисты, но нѣкоторые и изъ моногенистовъ отвѣчаютъ на этотъ вопросъ отрицательно. Не говоря уже о школѣ Дарвина, нѣкоторые естествоиспытатели, и не принадлежащіе къ этой школѣ, допуская единство человѣческаго рода, тѣмъ не менѣе сомнѣвались въ происхожденіи всѣхъ человѣческихъ расъ отъ одной четы (Вайтцъ и др.). Дарвинъ держится того мнѣнія, что существующія человѣческія расы хотя произошли отъ одного корня, но отъ многихъ особей, видоизмѣнившихся въ различной степени, но одинаковымъ образомъ [1]). Но возможность происхожденія всего человѣческаго рода отъ одной первоначальной четы не можетъ быть отрицаема на основаніи какихъ нибудь твердыхъ данныхъ. Напротивъ всѣ данныя относительно размноженія человѣческаго рода, какія только добыты по этому вопросу, не оставляютъ мѣста никакому сомнѣнію въ этой возможности. Нѣкоторые ученые даже путемъ статистическихъ вычисленій приходили къ заключенію о полной возможности происхожденія отъ одной четы всего человѣчества, населяющаго въ настоящее время земной шаръ. Выходя изъ совершенно вѣроятнаго предположенія о бо̀льшемъ долголѣтіи и бо̀льшей плодовитости людей первобытныхъ временъ, сравнительно съ позднѣйшими болѣе ослабленными поколѣніями, англійскій ученый Фоулеръ путемъ этихъ вычисленій пришелъ къ тому заключенію, что отъ одной первоначальной человѣческой четы, не далѣе какъ чрезъ 50 поколѣній, могли произойти нѣсколько милліардовъ людей [2]). Между тѣмъ какъ

[1]) „Происхожденіе человѣка“ стр. 179—180.
[2]) У *Бахмана* въ его „The Doctrine of the unity“ p. 285.

въ настоящее время, по приблизительнымъ статистическимъ вычисленіямъ, на всемъ земномъ шарѣ живетъ не болѣе 1200—1500 милліоновъ людей. Хотя по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ антропологовъ дикіе народы, повидимому, менѣе плодовиты, чѣмъ цивилизованные народы, но самъ Дарвинъ признаетъ, что положительнаго насчетъ этого ничего неизвѣстно, потому что у дикихъ никогда не производилось народной переписи [1]). Притомъ же мнѣніе о дикомъ состояніи людей первобытной эпохи есть недоказанная гипотеза. Относительно возможности распространенія человѣческаго рода по всей землѣ изъ одного первоначальнаго пункта также нѣтъ достаточныхъ поводовъ сомнѣваться. Въ прежнее время, вслѣдствіе неполноты географическихъ свѣдѣній, высказывалось недоумѣніе по вопросу о томъ, откуда и какими путями могли проникнуть въ Америку первоначальные ея поселенцы. Въ новѣйшее время этотъ вопросъ не возбуждаетъ уже болѣе никакихъ серьезныхъ недоумѣній. Первоначальное населеніе Америки изъ одной общей колыбели человѣческаго рода, которою большинствомъ ученыхъ признается Азія, считается въ настоящее время совершенно возможнымъ. Въ Америку первоначальные поселенцы ея могли проникнуть изъ Азіи, по мнѣнію однихъ ученыхъ черезъ Беринговъ проливъ и цѣпь Алеутскихъ острововъ, по мнѣнію другихъ—чрезъ группы острововъ Тихаго океана [2]). Истина единства человѣческаго рода, проходящая чрезъ все библейское ученіе о человѣкѣ, съ особенною силою высказывается въ словахъ апостола Павла, произнесенныхъ въ Аѳинскомъ ареопагѣ: „Сотворилъ есть (Богъ) отъ единыя крове весь языкъ человѣчь, жити по всему лицу земному“ [3]). Происхожденіе всѣхъ людей отъ одной человѣческой четы ясно предполагается съ одной стороны ученіемъ Св. Писанія о сотвореніи Богомъ *только* одной человѣческой четы, съ другой тѣми мѣстами Священнаго Писанія, въ которыхъ Адамъ представляется родоначальникомъ всего человѣческаго рода, а потомокъ Адама, Ной, родоначальникомъ всѣхъ существующихъ теперь народовъ [4]). Если и были попытки на основаніи Библіи оправдать теоріи,

---

[1]) *Дарвинъ* „Происхожд. челов.“ стр. 97.
[2]) См. *Reusch*—„Bibel und Natur“.
[3]) Дѣян. XVII, 26.
[4]) Быт. IV, 13; VII, 21; X, 32.

извѣстныя подъ именемъ *преадамизма* и *коадамизма*, изъ которыхъ первою предполагается существованіе людей до Адама, а послѣднею одновременное сотвореніе вмѣстѣ съ Адамомъ и Евою нѣсколькихъ другихъ человѣческихъ паръ: то эти попытки могли возникнуть только изъ произвольныхъ объясненій нѣкоторыхъ мѣстъ книги Бытія. Сторонники этихъ теорій основывались главнымъ образомъ на IV-й главѣ книги Бытія, именно на разсказѣ о Каинѣ, въ которомъ между прочимъ сообщается, что Каинъ по совершеніи братоубійства, предъ бѣгствомъ своимъ изъ страны Едема, боялся, что всякій, кто встрѣтится съ нимъ, убьетъ его (ст. 14); что онъ имѣлъ жену, построилъ городъ въ землѣ Нодъ, въ которой онъ поселился (17). Изъ этихъ указаній Библіи заключали, что ею предполагается будто бы существованіе уже при жизни Адама многихъ людей и внѣ едемской страны, которые произошли не отъ Адама и Евы, а отъ другихъ прародителей. Но такое заключеніе совершенно неосновательно. Если Каинъ высказывалъ опасеніе, что всякій, кто встрѣтитъ его, во время бѣгства изъ родной земли, убьетъ его, то отсюда не слѣдуетъ, что онъ считалъ населенными другими племенами разныя страны земли. Онъ боялся родовой кровной мести, которая не замедлитъ обрушиться на него со стороны его родныхъ. Правда, въ Библіи не говорится, что въ промежутокъ времени между достиженіемъ мужественнаго возраста Каиномъ и Авелемъ у Адама и Евы рождались другія дѣти, мщенія которыхъ Каинъ ближайшимъ образомъ могъ опасаться, хотя не говорится также и о томъ, что въ этотъ значительный промежутокъ у Адама и Евы не рождалось никакихъ дѣтей. Но если у Адама и не было въ это время никакихъ дѣтей и Каинъ оставался одинъ по совершеніи братоубійства, онъ могъ опасаться будущихъ потомковъ Адама, такъ какъ срокъ его скитальнической жизни ему не былъ извѣстенъ, когда онъ предпринималъ свое бѣгство изъ страны эдемской; онъ могъ считать этотъ срокъ весьма продолжительнымъ, даже неограниченнымъ, въ теченіи котораго могло разростись потомство Адама. Во всякомъ случаѣ опасеніе Каина за свою жизнь гораздо больше говоритъ за то, что въ его время существовало на землѣ только одно семейство—семейство Адама, чѣмъ за то, что въ это время были какіе нибудь *преадамиты* или *коадамиты*,—вообще люди произ-

шедшіе не отъ Адама. Если Каинъ боялся быть узнаннымъ внѣ эдемской земли, какъ братоубійца, то это прямо предполагаетъ, что никакого другаго семейства, стоящаго внѣ фамильной связи съ родомъ Адама, въ то время не было на землѣ. Предполагаемые преадамиты или коадамиты внѣ эдемской земли не могли узнать Каина какъ братоубійцу, потому что его злодѣяніе могло быть имъ неизвѣстно; кромѣ того, какъ люди чуждые всякаго племеннаго родства съ родомъ Адама, имѣющіе (какъ это предполагается означенными гипотезами) совершенно особенныхъ родоначальниковъ, они не могли имѣть никакихъ родственныхъ побужденій мстить братоубійцѣ убійствомъ за убійство. Ясно, что у Каина не было никакой мысли о ихъ существованіи, когда онъ высказывалъ свое опасеніе.

Что касается жены Каина, упоминаемой въ 17-мъ ст. IV-й главы книги Бытія, то о томъ, чтобы она была взята Каиномъ именно въ землѣ Нодъ, гдѣ онъ поселился, въ Библіи не говорится ни слова. Женою Каина могла быть или дочь отца его или дочь брата. О времени заключенія его брака въ Библіи также опредѣленно не говорится,—т. е. о томъ, заключенъ ли былъ этотъ бракъ до бѣгства Каина, или послѣ. Относительно же города, построеннаго Каиномъ въ землѣ Нодъ, достаточно замѣтить, что это не былъ городъ въ теперешнемъ смыслѣ слова, требующій очень много рабочихъ рукъ, чтобъ быть построеннымъ. Скорѣе это было лишь просто укрѣпленіе постояннаго жилища въ извѣстномъ мѣстѣ, такъ что и это обстоятельство не даетъ никакого основанія для гипотезы о существованіи въ землѣ Нодъ какихъ нибудь людей особаго происхожденія, помогавшихъ Каину въ устройствѣ города. Вообще Библіи чужда какъ нельзя больше мысль о множествѣ прародителей человѣческаго рода и для этой мысли въ ней нельзя найти никакого основанія. Истина единства человѣческаго рода относится къ числу истинъ, выраженныхъ въ Библіи со всею ясностію и опредѣленностію, и эта истина имѣетъ особенно важное догматическое значеніе въ системѣ христіанскаго ученія.

О первоначальномъ состояніи человѣка до паденія и послѣ паденія до потопа.

Обращаясь къ ученію о первобытномъ состояніи и о паденіи человѣка, мы должны замѣтить, что это ученіе въ библейскомъ міровоззрѣніи составляетъ связующій пунктъ ветхозавѣтной и новозавѣтной (христіанской) религій. На немъ основано все ученіе объ искупленіи, общее той и другой религіи, и безъ него самая идея всего ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія не имѣла бы для себя основы и потеряла бы свой глубокій смыслъ. Для подтвержденія истинности библейскаго ученія о первобытномъ состояніи и о паденіи человѣка путемъ научныхъ изслѣдованій наибольшую важность имѣетъ согласіе преданій разныхъ народовъ относительно этихъ фактовъ. Для опредѣленія характера этого состоянія и его отличительныхъ особенностей наука не имѣетъ въ своихъ рукахъ никакихъ прямыхъ данныхъ. Мы воспользуемся здѣсь въ потвержденіе нашихъ словъ авторитетомъ знаменитаго французскаго антрополога Катрфажа, который говоритъ слѣдущее: „Ни опытъ, ни наблюденіе не даютъ намъ ни малѣйшихъ фактовъ относительно перваго начала человѣческаго рода. Строгая наука должна поэтому оставить неприкосновенною эту проблемму. Меньше удаляется отъ истины тотъ, кто признаетъ въ данномъ случаѣ свое невѣжество, чѣмъ тотъ, кто не сознаетъ его и старается навязать его другимъ“ [1]). Это замѣчаніе знаменитаго антрополога какъ нельзя болѣе справедливо. Единственный источникъ, изъ котораго кромѣ Библіи могутъ быть заимствуемы свѣдѣнія о начальномъ состояніи человѣка, заключается въ преданіяхъ разныхъ народовъ о первобытныхъ временахъ человѣческаго рода. Сравнительное изученіе этихъ преданій—вотъ та единственная научная область, въ которой мы можемъ найти по нашему вопросу нѣкоторыя разъясненія. Хотя эта область еще далеко не вполнѣ изслѣдована, однакоже въ ней довольно прочно установленъ одинъ весьма важный для насъ результатъ,—это фактъ замѣчательнаго согласія преданій разныхъ народовъ о первоначальномъ состояніи человѣка. Намъ уже извѣстны замѣчательныя

---

¹) „Raport sur les progrès de L' Antropologie“, 1876. p. 251.

преданія объ этомъ—вавилоно-ассирійскія, открытыя англійскимъ археологомъ Георгомъ Смитомъ въ бывшей библіотекѣ ассирійскаго царя. Этимъ ученымъ открытъ между прочимъ одинъ барельефъ (находящійся въ настоящее время въ Британскомъ музеѣ), изображающій, какъ думаютъ вслѣдъ за Смитомъ многіе другіе археологи, грѣхопаденіе первыхъ людей. По срединѣ упомянутаго барельефа изображено дерево съ плодами, по обѣимъ сторонамъ его двѣ человѣческія фигуры, протягивающія руки къ плодамъ дерева; сзади одной изъ фигуръ поднимается змѣй и проч. Хотя нѣкоторые ассиріологи—французскіе Ménant и Oppert, изъ нѣмецкихъ Gutschmidt и др.—оспориваютъ вѣрность объясненія этого барельефа во смыслѣ изображенія исторіи грѣхопаденія первыхъ людей, указывая между прочимъ на то, что изображенныя на немъ двѣ человѣческія фигуры представляютъ не мужчину и женщину, а скорѣе двухъ мужчинъ, фигура же змѣя на столько не отчетлива, что скорѣе представляетъ просто кривую линію (См. у Zockler-а въ его „Die Lehre vom Urstand. des Menschen". 1879, S. 94); за всѣмъ тѣмъ большинство ученыхъ признаетъ за несомнѣнное, что на вавилонско-ассирійскихъ памятникахъ и вообще на памятникахъ Евфратскихъ народовъ занимаютъ видное мѣсто райское дерево, змѣй и другія эмблемы рая. О раѣ было преданіе и у египтянъ. По одной древне-египетской сагѣ, рай или золотой вѣкъ продолжался на землѣ до тѣхъ поръ, пока Озирисъ и Изида царствовали надъ прекрасною страною въ Аравіи, окруженною Тритонскимъ потокомъ, усѣянною цвѣтами и вѣчно зеленѣющими деревами, посылавшею освѣжительные струи водъ во всѣ четыре страны свѣта. Но злой демонъ Сетъ-Тифонъ чрезъ умерщвленіе Озириса положилъ конецъ этому золотому вѣку [1]). Не лишены значительнаго согласія съ Библіею преданія китайцевъ относительно первоначальнаго состоянія человѣка. По этимъ преданіямъ первоначальное состояніе міра и человѣка было состояніемъ „великаго согласія". Небо, земля и человѣкъ, три основныя существа міра, находились въ полной гармоніи; грѣхъ человѣка нарушилъ эту гармонію. Сначала человѣкъ жилъ среди жи-

---

[1]) *Діодор. Сиц.* I, 15, III, 68; „Книга мертвыхъ„ 1, 18. См. у *Люкена* „Traditionen" S. 115—158 и у *Фишера* „Heidenthum". S. 323 и дал.

вотныхъ какъ ихъ царь и господинъ, на землѣ всѣ плоды произростали сами собою; „добродѣтель процвѣтала безъ помощи науки,—жила въ невинности, не зная плотскихъ вожделѣній". Только неумѣренная жажда знанія низвергла человѣка въ бездну паденія. Послѣ того какъ человѣкъ палъ, всѣ животныя стали чужды ему; дикія животныя, птицы, насѣкомыя, змѣи стали вести войну противъ него; въ нѣсколько менѣе, чѣмъ въ три или пять часовъ, измѣнилось небо и человѣкъ сталъ уже не тотъ, чѣмъ былъ. У китайцевъ сохранились кромѣ того преданія о первомъ человѣкѣ Фо-ги, о раѣ на востокѣ, о драконѣ, выползшемъ изъ бездны и посвятившемъ перваго человѣка въ тайну познанія мужескаго и женскаго пола, о женѣ какъ о первой виновницѣ грѣхопаденія и др. [1]) Въ преданіяхъ индійцевъ также сохранилось, хотя въ довольно фантастическомъ видѣ, воспоминаніе о раѣ съ деревомъ безсмертія. По этому преданію, рай находился на священной горѣ Меру, стоящей посреди океана и упирающейся вершиною своею въ небо. На ней росло древо жизни—*Сома*, заключающее въ себѣ жизненный сокъ, напитокъ безсмертія, или—нѣсколько такихъ цвѣтущихъ деревъ. Эта священная гора была и жилищемъ перваго человѣка и самого Вишну; глубоко подъ нею въ подземномъ мірѣ покоился великій змѣй, который возсталъ противъ свѣтлаго царства Индры и ниспровергъ его. Подробнѣе преданія индѣйцевъ о раѣ высказываются въ ихъ сагахъ о золотомъ вѣкѣ. Въ одной изъ этихъ сагъ, записанной еще Страбономъ, говорится: „сначала повсюду было столько пшеничной и ячменной муки, какъ теперь пыли; на землѣ текли источники, одни наполненные водою, другіе—молокомъ, медомъ, виномъ и масломъ. Пресыщенные этими благами люди впали въ высокомѣріе, и Зевсъ, которому было ненавистно это ихъ состояніе, уничтожилъ все и обрекъ ихъ на жизнь полную труда" [2]). Въ болѣе поздней браминской легендѣ о четырехъ великихъ періодахъ міра, преемственно слѣдовавшихъ другъ за другомъ, первый періодъ (K r i t a-или S a t j a-I u g a) изображается какъ вѣкъ добродѣтели и блаженства, когда добродѣтель „ходила на четырехъ ногахъ:

---

[1]) *Lüken*, „Traditionen"... 2 Aufl. 1869 стр. 96 и дал. Ср. *F. Delitzsch*. „Apologetik". 1869. S. 151.
[2]) *Strabo*—„Geogr." XV, 8.

—истины, раскаянія, любви и благотворительности и когда люди жили счастливо". Во второй періодъ (Tretajuga)—„въ вѣкъ трехъ великихъ жертвъ" добродѣтель лишилась уже своей четвертой ноги. Въ третій періодъ (Dwa-parajuga)—въ вѣкъ сомнѣнія добродѣтель вслѣдствіе того, что въ людяхъ сталъ угасать духъ раскаянія, осталась при двухъ ногахъ. Въ четвертый періодъ (Kalijuga)—въ вѣкъ грѣха, еще теперь продолжающійся, добродѣтель ходитъ уже только на одной ногѣ милостыни. У народовъ, принявшихъ Буддизмъ, до нѣкоторой степени также сохранились преданія о раѣ и о грѣхопаденіи. По одной тибетской сагѣ первые люди, отвѣдавъ запрещеннаго земнаго сока, лишились первоначальной чистоты, ихъ тѣла стали грубѣе, тяжелѣе и весь міръ съ тѣхъ поръ сдѣлался темнѣе. [1]) Въ Ламайской религіи есть также ученіе о вѣкѣ блаженства, когда человѣкъ наслаждался плодами божественнаго древа [2]) Съ индійскими сагами имѣютъ сходство древне-персидскія преданія, но въ изображеніи рая и исторіи грѣхопаденія онѣ представляютъ по нѣкоторымъ подробностямъ больше сходства съ библейскимъ преданіемъ, чѣмъ индійскія. Рай изображается въ нихъ какъ лучшее твореніе мудрости Ормузда. Среди множества прекрасныхъ райскихъ деревъ имъ насажено бѣлое дерево Гома (haoma),—древо жизни и безсмертія. Первые люди жили въ раю подъ патріархальнымъ управленіемъ *Jima*—прекраснаго, чистаго человѣка и были свободны отъ смерти. Они могли смотрѣть прямо на солнце; не знали ни смерти, ни старости, ни грѣха, пока господинъ рая *Jima* вслѣдствіе гордости и самообольщенія не предался пороку лжи и чрезъ то не впалъ въ грѣхъ. Послѣ этого онъ покинутъ Ормуздомъ, потералъ тройной блескъ и лишился вмѣстѣ со всѣмъ своимъ потомствомъ безсмертія и рая. Сказаніе это находится въ Зендавестѣ—въ одной изъ самыхъ древнихъ частей ея, извѣстной подъ именемъ Вендидадъ. [3]). Болѣе позднія преданія персовъ дополняютъ это преданіе многими подробностями напр. о томъ, что люди сначала употребляли только растительную пищу, что первый человѣкъ воздѣлывалъ райскую землю золотымъ плугомъ и т. под. Пре-

---

[1]) „*Delitzsch*—„Christl. Apolog". s. 115.
[2]) „*Schwarz*—„Handbuch der uhristl. Relig". II. s. 6.
[3]) *Fischer*—„Heidenthum und Offenbarung" 1878. 183—142.

данія грековъ о золотомъ вѣкѣ сообщаются у Гезіода [1]), у Платона [2]) и у Діодора Сицилійскаго [3]). Въ нихъ также по частямъ отражаются, съ своеобразными конечно оттѣнками и съ примѣсью поэтическаго вымысла, характеристическія черты библейскаго повѣствованія о первоначальномъ состояніи человѣка. Они изображаютъ первоначальное состояніе невинности и блаженства первыхъ людей продолжавшимся до тѣхъ поръ, пока Пандора—эллинская Ева—не распространила по землѣ тьмы и вмѣстѣ съ нею безчисленныхъ золъ и бѣдствій чрезъ открытіе своего злосчастнаго ящика. Золотой вѣкъ представляется у Гезіода состоящимъ подъ владычествомъ Кроноса. Въ этотъ вѣкъ люди жили на землѣ подобно богамъ безъ заботъ и не испытывали ни болѣзней, ни удручающей старости. За золотымъ вѣкомъ послѣдовалъ уже менѣе счастливый серебряный вѣкъ, съ котораго начала уже ослабѣвать первоначальная полнота человѣческой жизненной силы. Однако въ этотъ вѣкъ выростали еще „столѣтніе мальчики“... Но люди этого вѣка не хотѣли служить безсмертнымъ богамъ и приносить имъ жертвъ. Поэтому Зевсъ въ гнѣвѣ своемъ скоро указалъ имъ мѣсто въ жилищѣ мертвыхъ и сталъ низводить ихъ въ подземный міръ. За серебрянымъ вѣкомъ насталъ мѣдный и т. дал. до настоящаго вѣка, который у древнихъ греческихъ поэтовъ изображается какъ „жалкій“ вѣкъ, по сравненію съ золотымъ. Римскія преданія о золотомъ вѣкѣ, или вѣкѣ Сатурна, воспроизводятся у болѣе или менѣе позднѣйшихъ писателей: у Виргилія [4]), у Овидія [5]), у Плинія [6]) и друг., и имъ не чужда примѣсь тенденціозности при описаніи особенностей золотаго вѣка.

Извѣстный авторъ спеціальнаго ученаго изслѣдованія о преданіяхъ человѣческаго рода—Люкенъ (Lüken) признаетъ преданіе о первоначальномъ невинномъ состояніи и о паденіи первыхъ людей однимъ изъ самыхъ распространенныхъ въ человѣческомъ родѣ преданій. „Во всѣхъ странахъ земнаго шара

---

1) Ἔργα και ἡμέραι 109—201.
2) Въ „Тимеѣ“.
3) I, 3, II, 38.
4) „Georg.“ I, 125. „Eclog“. 14. „Aen.“ VIII, 315—327.
5) „Metamorph.“ 1, 89,—150.
6) „Histor“. VII, 49. См. сводъ этихъ преданій у *Лактанція* („Inst. Div“. 2, II) и у *Евсевія* („Praep. Evangel. Lib. 1, cap. 8, Lib. 12. cap. 11, 13).

у всѣхъ народовъ древняго и новаго времени, насколько они намъ сдѣлались извѣстными, говоритъ названный ученый, мы находимъ преданія, саги и миѳы о первоначальномъ счастливомъ состояніи первыхъ людей и о послѣдовавшей затѣмъ утратѣ его вслѣдствіе грѣхопаденія. Ученіе о грѣхопаденіи можетъ быть названо одною изъ самыхъ вліятельныхъ догмъ въ древнихъ, особенно восточныхъ религіяхъ" [1]). Такимъ образомъ библейское ученіе о первоначальномъ состояніи человѣка стоитъ не одиноко. То по частямъ, то въ болѣе цѣлостномъ видѣ, хотя и съ тѣми или иными не-незначительными варіантами, оно воспроизводится въ преданіяхъ народовъ Азіи, Европы, Африки и Австраліи. Нельзя не обратить особеннаго вниманія на то, что и у народовъ, открытыхъ въ новое время (напр. у американцевъ, жителей Мексики, Парагвая и др.), изслѣдователи открыли также древнія сказанія о раѣ и грѣхопаденіи [2]).

Какъ объяснить замѣчательное взаимное согласіе преданій разныхъ народовъ о первоначальномъ состояніи и о паденіи человѣка?—Матеріализмъ съ точки зрѣнія своей гипотезы о первобытномъ состояніи человѣка, какъ о состояніи близкомъ къ животности, отрицаетъ всякую достовѣрность этихъ преданій и объясняетъ ихъ происхожденіе просто изъ присущей людямъ склонности къ идеализаціи „добраго" стараго времени. Всѣ сходныя между собою древнія преданія о раѣ, о золотомъ вѣкѣ и т. под. матеріализмъ выводитъ съ одной стороны изъ естественнаго стремленія фантазіи первыхъ народовъ озолотить такъ сказать утренній разсвѣтъ человѣческой жизни, съ другой —изъ болѣе или менѣе пессимистическаго настроенія, свойственнаго большинству людей въ отношеніи къ наличной дѣйствительности. Рай первобытнаго времени во всѣхъ преданіяхъ о немъ является такимъ образомъ по этой гипотезѣ какъ продуктъ пессимистическаго настроенія духа народовъ, подобно тому, какъ рай будущаго, обѣщающій необычайныя блага и возвращеніе на землю снова золотаго вѣка, есть плодъ оптимистическихъ фантазій. Но что касается до пессимистическаго мотива, изъ котораго матеріализмъ думаетъ объяснить происхожденіе преданій разныхъ народовъ о счастливыхъ первобытныхъ

---

[1]) *Luken*,—„Die Traditionen des Menschengeschlechts", гл. I.

[2]) *Ioh. Muller*—„Amerik Urreligionen" s. 509 и далѣе. Ср. *Lüken*, „Traditionen" 284 и дал.

временахъ и о невинномъ состоянія человѣка, то этимъ мотивомъ можетъ быть болѣе или менѣе удовлетворительно объяснено происхожденіе позднѣйшихъ воздыханій о потерянномъ раѣ, объ утратѣ золотаго вѣка, которыя мы находимъ у разныхъ греческихъ и римскихъ поэтовъ и философовъ. Для объясненія же преданій о раѣ и о золотомъ вѣкѣ, встрѣчающихся въ древнѣйшихъ памятникахъ народовъ, этотъ мотивъ не совсѣмъ пригоденъ. Въ періодъ юнаго возраста народовъ, который отличается больше свѣтлымъ взглядомъ на настоящее и довѣріемъ къ будущему, чѣмъ пессимистическимъ настроеніемъ въ отношеніи къ настоящему и пристрастіемъ къ сѣдой старинѣ, пессимизмъ не могъ играть слишкомъ большой роли въ духовномъ строѣ народовъ. Если и признать, что всѣ древнія преданія о первобытномъ времени суть не что иное, какъ произведенія фантазіи разныхъ народовъ о лучшихъ прошлыхъ временахъ, то при этомъ объясненіи для насъ ничего не объясняется касательно того, откуда произошло замѣчательное согласіе этихъ преданій между собою, которое высказывается не только въ общихъ чертахъ, но и во многихъ частностяхъ (какъ напр. въ сказаніяхъ разныхъ народовъ о древѣ жизни, о зміѣ—искусителѣ, о женѣ, какъ первовиновницѣ грѣха и проч.). Нельзя допустить, чтобъ подъ вліяніемъ лишь одного общаго мотива—недовольства настоящимъ—фантазія разныхъ народовъ повсюду создавала одни и тѣже образы, однѣ и тѣже, иногда до поразительности сходныя, картины первобытнаго времени. Хотя фантазія безспорно есть общечеловѣческая способность, однакоже не лишено справедливости и то, что у каждаго человѣка, а также и у каждаго народа, своя фантазія. Еслибы преданія о раѣ были самостоятельными и независимыми другъ отъ друга продуктами фантазіи разныхъ отдѣльныхъ народовъ, въ такомъ случаѣ эти преданія, кромѣ самаго общаго сходства, въ подробностяхъ и частностяхъ не представляли бы или ничего сходнаго другъ съ другомъ, или весьма немного. Въ преданіяхъ разныхъ народовъ о первобытномъ состояніи конечно есть нѣкоторыя не-незначительныя различія въ частностяхъ, но разности эти представляютъ не болѣе, какъ только варіаціи на одну и ту же тему. Для того, чтобы объяснить ихъ взаимное согласіе, которое за всѣми разностями всетаки остается поразительнымъ, необходимо допустить, что всѣ они имѣ-

ютъ для себя объективный первоначальный источникъ, что въ нихъ воспроизводится, хотя и не во всѣхъ подробностяхъ одинаково точно, первоначальное истинное преданіе о первобытномъ состояніи, которое въ чистомъ его видѣ сохранено въ Библіи. Скептицизмъ и матеріализмъ могутъ отрицать достовѣрность того, о чомъ сообщаютъ всѣ эти преданія, но они не могутъ отрицать ихъ самихъ, т. е.—того, что они составляютъ несомнѣнный общечеловѣческій фактъ.

Матеріалисты для отрицанія библейскаго ученія о первоначальномъ состояніи человѣка и для оправданія своей гипотезы о животной дикости первыхъ людей пользуются также нѣкоторыми легендами, именно легендами о такъ называемыхъ автохтонахъ (о людяхъ произшедшихъ чрезъ самопроизвольное зарожденіе), выросшихъ изъ земли, изъ деревъ, изъ камней, отъ тѣхъ или иныхъ животныхъ, птицъ, рыбъ и т. под. Въ нѣкоторыхъ изъ этого рода легендъ играетъ видную роль, если вѣрить изслѣдователямъ Дарвинской школы, и миѳъ объ обезьянѣ, какъ праматери первыхъ людей [1]). Но а) подобные миѳы, сравнительно съ гораздо болѣе ихъ распространенными иными преданіями о начальномъ состояніи человѣка, имѣютъ менѣе чѣмъ второстепенное значеніе; б) большею частію они отрываются дарвинистами въ темныхъ суевѣріяхъ и повѣрьяхъ нѣкоторыхъ дикихъ народовъ, причомъ ничто не ручается за древность ихъ происхожденія у этихъ народовъ; в) миѳы этого рода, встрѣчающіеся среди миѳовъ нѣкоторыхъ древнихъ народовъ (какъ напр. персидскіе миѳы о происхожденіи человѣческой четы изъ двуполаго дерева, изъ сѣмени быка, или греческій миѳъ о происхожденіи людей изъ камней послѣ Девкаліонова потопа), имѣютъ въ виду не самое первоначальное происхожденіе человѣка, а позднѣйшее—послѣпотопное. Первые люди въ преданіяхъ персовъ и грековъ производятся отъ боговъ; извѣстно, что аѳинянамъ св. апостолъ Павелъ въ своей рѣчи, произнесенной въ аѳ. ареопагѣ, напоминалъ ученіе ихъ древнихъ поэтовъ о происхожденіи людей отъ Бога: „мы родъ Божій есмы“ (Дѣян. XVIII, 28). Что же касается позднѣйшихъ частныхъ мнѣній о первоначальномъ состояніи человѣка нѣкоторыхъ греческихъ и римскихъ философовъ и поэтовъ,

---

[1]) *Zökler*—«Urstand» p. 101.

преимущественно изъ матеріалистическихъ и скептическихъ школъ,—мнѣній сходныхъ болѣе или менѣе со взглядами новѣйшихъ дарвинистовъ на этотъ вопросъ: то это единомысліе людей однородныхъ школъ ничего не доказываетъ въ пользу матеріализма. Матеріализмъ искони стремился къ сближенію человѣка съ животными; но народная вѣра, опиравшаяся на древнія преданія и нравственное самосознаніе, вездѣ была противъ этого дикаго сближенія. Греческій философъ Анаксимандръ производилъ человѣка отъ предполагаемыхъ имъ животныхъ другихъ формъ, чѣмъ теперешнія, ближайшимъ образомъ отъ водяныхъ животныхъ [1]). Эмпедоклъ предками людей считалъ даже кустарныя растенія (хворостникъ), также птицъ, рыбъ и между прочимъ подобно Дарвину объяснялъ происхожденіе верхнихъ и нижнихъ зубовъ въ человѣческой челюсти постепеннымъ упражненіемъ человѣка въ жеваніи и раскусываніи болѣе или менѣе твердыхъ веществъ [2]). Лукрецій, послѣдователь Эпикура, рисовалъ картину первобытной жизни человѣка также во вкусѣ Дарвиновой школы. Орудіями первобытныхъ людей, по его изображенію, были сначала руки, длинные когти и зубы, потомъ камни и сучья отламываемые отъ лѣсныхъ деревъ и проч. [3]). Виргилій въ 8-ой книгѣ своей Энеиды сообщаетъ въ тенденціозно-искаженномъ видѣ древнюю римскую сагу о золотомъ вѣкѣ Сатурна. При этомъ у него проглядываетъ также скептически-матеріалистическое воззрѣніе Лукреція и грубо-натуралистическій взглядъ на происхожденіе человѣка. По его изображенію невѣжественные и грубые люди первобытной эпохи, выросшіе изъ древесныхъ стволовъ и пней, научены были лучшимъ обычаямъ Сатурномъ, который управлялъ ими во время золотаго вѣка [4]). Въ этихъ и подобныхъ тенденціозныхъ объясненіяхъ древнихъ преданій о золотомъ вѣкѣ высказывались уже: поэтическій произволъ эпикурейско-лукреціевской фантазіи, раціонализмъ и скептизмъ позднѣйшихъ языческихъ писателей, которые старались подорвать достовѣрность древнихъ преданій и свести ихъ на ничто,—превращали, какъ напр. Плиній и другіе, столѣтія и тысячелѣтія

---

[1]) *Анаксимандръ* у Плутарха «Placita philosophorum.“ V, 19.

[2]) *Эмпедоклъ* у Аристотеля „Phys.“ II, 8.

[3]) *Лукрецій*—„De natura rerum“ V, 128. ss.

[4]) *Виргилій*—„Энеида“ VIII гл. 315—327.

жизни первобытныхъ людей, выставляемыя въ древнихъ преданіяхъ, въ десятилѣтія, годы въ четверти года и т. под. Но нѣкоторые изъ языческихъ же писателей, которые съ бо̀льшимъ уваженіемъ и бо̀льшею объективностію относились къ древнимъ преданіямъ, не одобряли этого произвольнаго извращенія смысла древнихъ преданій. Плутархъ напр. рѣзко осмѣивалъ Эмпедоклово мнѣніе о происхожденіи человѣка отъ рыбы [1]). Если новѣйшіе матеріалисты охотно примыкаютъ къ подобнымъ мнѣніямъ и отчасти обосновываютъ на нихъ свои гипотезы о первобытномъ состояніи человѣка: то это только свидѣтельствуетъ объ отсутствіи безпристрастія въ ихъ изслѣдованіяхъ. Они игнорируютъ цѣлую массу единогласныхъ преданій древнихъ народовъ объ иномъ состояніи первобытнаго человѣчества и останавливаются только на тѣхъ отрывочныхъ мнѣніяхъ и извращенныхъ легендахъ объ этомъ состояніи, которыя находятъ у своихъ единомышленниковъ.

Библейское ученіе о первобытномъ состояніи человѣка обнимаетъ: а) состояніе человѣка до паденія и б) первыя времена исторіи человѣческаго рода, начавшейся послѣ паденія. Оно носитъ на себѣ отпечатокъ благородной простоты, чуждо фантастическихъ преувеличеній и чрезмѣрной идеализаціи въ изображеніи первобытнаго состоянія. По изображенію книги Бытія, первые люди, до грѣхопаденія, находились въ весьма благопріятномъ положеніи—въ физическомъ, умственномъ и особенно въ религіозно-нравственномъ отношеніяхъ. Въ физическомъ отношеніи они были свободны отъ скорбей, болѣзней и смерти, которымъ только впослѣдствіи подверглись въ наказаніе за грѣхъ (Быт. III. 16, 17). Они должны были воздѣлывать Едемскій садъ, въ которомъ были поселены (II, 15); но это не требовало отъ нихъ тяжелаго изнурительнаго труда при томъ естественномъ изобиліи земныхъ плодовъ, какимъ въ началѣ отличалась земля (II, 9). Въ умственномъ отношеніи они обладали превосходными способностями, такъ какъ они сотворены были по образу Божію (I, 26); высокая умственная проницательность перваго человѣка высказалась въ нареченіи имъ именъ всѣмъ животнымъ (II, 19, 20). Но Библія не даетъ основаній для предположенія, что первые люди нахо-

---

[1]) *Плутархъ* „Sympos". VII.

дились на высокой степени и такъ называемаго культурнаго развитія. Хотя они обладали превосходными духовными способностями, но они должны были развить въ себѣ эти способности для того, чтобы воспользоваться ими для достиженія указаннаго имъ Творцемъ назначенія—владычествовать надъ *всею* замлею (I, 28). Библія ничего не говоритъ о какихъ нибудь произведеніяхъ искусства и изобрѣтеніяхъ первыхъ людей. Жилищемъ ихъ была открытая природа—садъ (III, 8); они сначала не носили никакихъ одеждъ (II, 25); впослѣдствіи широкія смоковныя листья были ихъ первымъ необходимымъ покровомъ, который потомъ замѣненъ былъ кожами (III, 7, 21). Обработка металловъ ни у нихъ ни у ближайшихъ къ нимъ поколѣній повидимому не была въ употребленіи. Только въ седьмомъ отъ Адама поколѣніи является Ѳовелъ, который называется въ Библіи ковачемъ орудій изъ мѣди и желѣза (IV, 22). Образъ жизни первыхъ людей—внѣ райскаго состоянія—былъ земледѣльческій и пастушескій, что̀ ясно видно изъ библейскаго разсказа о сыновьяхъ Адама—о Каинѣ и Авелѣ (IV, 2).

Что касается религіозно-нравственнаго состоянія первыхъ людей, то по свидѣтельству Библіи до паденія это было высокоблагодатное состояніе. Они не только признавали Единаго Бога, но находились въ непосредственномъ личномъ обращеніи съ Нимъ. Ихъ богопочтеніе имѣло характеръ дѣтской преданности Богу; ихъ добродѣтель состояла первоначально въ вѣрномъ храненіи заповѣди Божіей (III, 3); въ отношеніи другъ къ другу они жили въ самомъ искреннемъ общеніи взаимной любви, какъ одна плоть (II, 23, 24). Однакоже ихъ нравственное состояніе не было состояніемъ окрѣпшаго нравственнаго совершенства, утвержденнаго путемъ настойчиваго самодѣятельнаго упражненія нравственныхъ силъ въ нравственно-добромъ направленіи. Первоначальное нравственное состояніе человѣка называется „состояніемъ невинности“, характеристическая черта котораго состоитъ въ томъ, что въ немъ отражалось больше объективное, чѣмъ самодѣятельное личное нравственное совершенство первыхъ людей, —больше совершенство чистаго творенія Божія, чѣмъ совершенство, развитое собственнымъ опытомъ нравственной жизни первыхъ людей. Въ физическомъ отношеніи по благодати Божіей они были возвышены надъ естественнымъ состояніемъ природы въ ея настоящемъ видѣ,—они были свободны отъ болѣзней и смерти;

въ психическомъ—моральномъ отношеніи дѣйствіе благодати Божіей на нихъ, хотя было также велико, но не простиралось до уничтоженія ихъ личной свободы. Этимъ объясняется возможность для нихъ нравственнаго паденія. Чрезъ грѣхъ была нарушена первоначальная гармонія ихъ жизни и наступилъ поворотъ къ худшему. Паденіе первыхъ людей не только разрушило ихъ союзъ съ Богомъ, но повлекло за собою худыя послѣдствія и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ: въ физическомъ—суровый тяжелый трудъ въ борьбѣ съ природою, болѣзни и смерть (III, 16, 19), въ умственномъ—ослабленіе духовныхъ силъ; въ нравственномъ—развитіе разныхъ пороковъ и преступленій. Уже первые шаги человѣка, внѣ райскаго состоянія, мы видимъ забрызганными кровью братоубійства; такъ глубоко успѣло проникнуть въ человѣческую природу нравственное повреждение послѣ печальной катастрофы перваго паденія людей. Въ племени Каина развились грубость и нравственное одичаніе. Потомокъ Каина Ламехъ вводитъ многоженство и похваляется предъ своими женами (Адою и Циллою) своимъ мечемъ, какъ орудіемъ смертоубійства (IV, 19—24). Въ племени каинистовъ въ то же время развивается внѣшняя культура. Самъ Каинъ, по Библіи, впервые построилъ городъ (IV, 17); его внукъ Іувалъ называется въ Библіи „отцомъ всѣхъ играющихъ на гусляхъ и свирѣли (IV, 21); Тубалкаинъ, какъ уже выше было замѣчено, примѣнилъ мѣдь и желѣзо къ издѣлію орудій; между тѣмъ какъ прочія человѣческія племена вели пастушескую и земледѣльческую жизнь. Таково въ главныхъ чертахъ библейское изображеніе первобытнаго состоянія человѣческаго рода.

Вопросъ, болѣе всего интересующій современныхъ изслѣдователей первобытной эпохи, состоитъ въ томъ, находились ли люди этой эпохи въ дикомъ состояніи, или были цивилизованы?—Чтобы дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, необходимо сначала уяснить, что слѣдуетъ разумѣть подъ выраженіями: „дикость“ и „цивилизація.“ Все, при рѣшеніи этого вопроса, зависитъ отъ той мѣрки, какою измѣряется и опредѣляется состояніе дикости и цивилизаціи. Эта мѣрка у разныхъ изслѣдователей далеко не одинакова и неодина-

ковость зависитъ отъ такого или иного взгляда на существо и назначеніе человѣка. Матеріалистъ, который отрицаетъ существованіе души у человѣка и человѣческую жизнь всецѣло прикрѣпляетъ къ землѣ,—центръ тяжести всей цивилизаціи естественно поставляетъ въ возможно лучшемъ развитіи физической организаціи людей и въ возможно большемъ развитіи у нихъ механическихъ искусствъ; религіозно-нравственное развитіе для него безразлично или даже скорѣе вредно, чѣмъ полезно, для интересовъ цивилизаціи. Кто напротивъ главную и наиболѣе существенную сторону человѣка видитъ въ его безсмертной душѣ: для того настоящая человѣческая жизнь есть только первый актъ въ великой жизненной драмѣ, для того религія и нравственность при опредѣленіи цивилизаціи или варварства извѣстнаго народа имѣютъ весьма большое, или даже наибольшее, значеніе. Эти радикально противоположные взгляды на цивилизацію уже самою своею противоположностью другъ другу указываютъ на необходимость сначала точнѣе опредѣлить различіе между *матеріальною* и *нравственною* цивилизаціями, чтобы правильнѣе судить, находились ли люди первобытной эпохи въ цивилизованномъ или въ варварскомъ состояніи.

Матеріальная цивилизація обнимаетъ внѣшнюю сторону культурной жизни народа и состоитъ въ обладаніи всѣми тѣми средствами, которыя необходимы для удовлетворенія болѣе или менѣе легкимъ способомъ потребностей и нуждъ земной жизни, а также—и для всего вообще, что дѣлаетъ жизнь съ внѣшней стороны пріятною, обставленною возможно лучшими удобствами. Само собою разумѣется, что для достиженія этихъ удобствъ, даже въ болѣе или менѣе скромныхъ размѣрахъ, необходима извѣстная сумма теоретическаго образованія и промышленныхъ свѣдѣній. Если напр. какой нибудь народъ не умѣетъ еще легкимъ и удобнымъ способомъ разводить огонь для приготовленія себѣ пищи, но только съ большимъ трудомъ и усиліями добываетъ искру посредствомъ тренія дерева о дерево или о камень, то о высокой степени матеріальной цивилизаціи у такого народа, конечно, не можетъ быть рѣчи, равно какъ—и въ томъ случаѣ, когда народу неизвѣстно еще употребленіе металловъ и необходимыя орудія фабрикуются имъ съ чрезвычайнымъ трудомъ изъ камня. Но кромѣ матеріалистической цивилизаціи, постепенный ростъ и прогрессъ

которой зависитъ отъ постепеннаго эксплуатированія силъ природы на пользу человѣка, есть еще нравственная цивилизація, которая слагается изъ всего того, въ чомъ проявляется нравственная и религіозная жизнь народа и состоитъ въ истинномъ богопочтеніи и въ нравственномъ облагороженіи человѣческой личности. Тамъ, гдѣ господствуетъ грубый языческій культъ (поклоненіе звѣздамъ, животнымъ или даже фетишизмъ), гдѣ приносятся человѣческія жертвы, а также и тамъ, гдѣ господствуютъ развратъ, невѣріе, совершаются грабежи и убійства, гдѣ вообще обнаруживаются неуваженіе и презрѣніе къ религіознымъ и нравственнымъ принципамъ, попраніе правъ божескихъ и человѣческихъ, нѣтъ нравственной цивилизаціи, а господствуетъ нравственная дикость.

Какъ матеріальная такъ и нравственная цивилизаціи имѣютъ свои особыя задачи и неразрывно связаны другъ съ другомъ. Тамъ, гдѣ онѣ идутъ рука объ руку, результатомъ ихъ взаимодѣйствія является нормальное развитіе народа. Однакоже, какъ показываетъ исторія культуры, это взаимодѣйствіе рѣдко достигалось; большею частію въ жизни народовъ преобладаетъ то одно то другое направленіе, то болѣе матеріальное то болѣе нравственное. Въ наше время наприм. матеріальное развитіе достигло даже не предчувствованнаго за нѣсколько вѣковъ назадъ полета, между тѣмъ религіозность и нравственность сдѣлали значительный шагъ назадъ. Такимъ образомъ рядомъ съ цивилизаціею въ матеріальномъ отношеніи могутъ проявляться дикость и варварство въ нравственномъ отношеніи, даже въ средѣ одного и того же народа. Изъ исторіи извѣстно, что у образованныхъ финикіянъ безнравственность и жестокій обычай сожиганія дѣтей составляли принадлежность религіознаго культа; у самаго образованнаго народа древняго міра, у грековъ, безнравственность дошла до такихъ размѣровъ, какъ нигдѣ; ихъ мудрецы и образованные классы (какъ напр. эпикурейцы) даже по преимуществу предавались разнымъ противоестественнымъ порокамъ (педерастіи и т. под.). Также и изъ новѣйшаго времени мы находимъ не мало примѣровъ, что по внѣшности образованные или, какъ принято называть теперь, интеллигентные люди нерѣдко попадали на скамью подсудимыхъ за самые гнусные пороки: за изнасилованіе малолѣтнихъ дѣвочекъ, за разнаго рода обманы, за отравленіе, за воровство и проч.;

а безбожіе и полная безрелигіозность въ извѣстныхъ кружкахъ интеллигентовъ считаются даже необходимою принадлежностью интеллигенціи. Нельзя, съ другой стороны, согласиться съ тѣмъ, что недостатокъ образованія неразлученъ съ недостаткомъ доброй нравственности и чистой религіозности. Напротивъ въ патріархальный періодъ своей исторіи римляне напр. отличались, по признанію всѣхъ историковъ, болѣе строгими правилами и болѣе чистыми религіозными понятіями. Не смотря на весь матеріальный прогрессъ, нравственная одичалость въ наши дни, какъ мы видимъ, доходитъ въ извѣстныхъ кружкахъ до того, что вызываетъ у нихъ дикія стремленія къ ниспроверженію религіи и всего общественнаго и государственнаго благоустройства. Нельзя согласиться съ тѣмъ, что матеріальное развитіе обусловливаетъ собою и наилучшую религіозность и наилучшую нравственность. Этого нельзя сказать даже вообще объ образованіи. Въ средѣ простого народа всегда и вездѣ, и въ прежнее и въ настоящее время, оказывается больше людей съ теплымъ, вообще лучшимъ, религіозно-нравственнымъ настроеніемъ, чѣмъ въ образованныхъ классахъ. Самъ Спаситель избралъ для проповѣди Евангелія народамъ простыхъ людей и въ числѣ христіанскихъ подвижниковъ, причтенныхъ церковію къ лику святыхъ, находится весьма много людей, не получившихъ никакого образованія.

Примѣнимъ сказанное доселѣ о цивилизаціи, о ея главныхъ видахъ и объ отношеніи видовъ другъ къ другу, къ человѣчеству первобытной эпохи. Первые люди по паденіи должны были достигать удовлетворенія своихъ жизненныхъ нуждъ путемъ суроваго труда, борьбой съ природою; но борьба за существованіе противъ враждебныхъ силъ природы способствовала развитію ихъ естественныхъ, тѣлесныхъ и духовныхъ, силъ и служила двигательною пружиною къ постепенному накопленію благъ матеріальной цивилизаціи. Неизвѣстно, проходили ли первыя поколѣнія людей такъ называемый въ геологіи каменный вѣкъ. Въ Библіи не говорится прямо объ этомъ. Но судя по тому, что въ ней впервые упоминается объ употребленіи металлическихъ издѣлій только при разсказѣ о Ѳовелѣ или Тубалкаинѣ, какъ дѣльцѣ металлическихъ орудій, который принадлежалъ уже къ седьмому поколѣнію людей начиная отъ Адама, можно думать, что предшествующимъ поколѣніямъ не было извѣстно

употребленіе металловъ, хотя и нельзя утверждать этого рѣшительно; потому что Ѳовелъ не называется прямо въ Библіи первымъ изобрѣтателемъ металлическихъ орудій. Нельзя также сказать на основаніи Библіи, что во время Ѳовела металлическія орудія были уже въ повсюдномъ употребленіи у всѣхъ тогдашнихъ племенъ. Ясное указаніе книги Бытія на то, что другія племена—некаинитскія, происшедшія отъ Сиѳа, развивались нѣкоторое время въ иномъ—болѣе духовномъ направленіи, чѣмъ каиниты, къ которымъ принадлежалъ Ѳовелъ, и уже впослѣдствіи смѣшались съ ними, даетъ напротивъ больше основаній для того предположенія, что эти племена оставались дольше при патріархальномъ образѣ жизни, чѣмъ каиниты, и, можетъ быть, жили безъ употребленія металлическихъ орудій. Чѣмъ больше разныя племена отдѣлялись другъ отъ друга вслѣдствіе размноженія и распространялись по землѣ, тѣмъ больше являлось отличій въ степени и въ самомъ характерѣ ихъ цивилизаціи, смотря по ихъ традиціональнымъ обычаямъ, наслѣдованнымъ отъ предковъ, а также по условіямъ тѣхъ странъ и мѣстностей, на которыхъ они поселялись. Нѣкоторыя изъ нихъ продолжали оставаться на очень низкой степени культурнаго развитія и даже съ теченіемъ времени могли еще ниже опускаться въ этомъ отношеніи, особенно вслѣдствіе своей изолированности отъ другихъ болѣе прогрессивныхъ народовъ. Такимъ образомъ могли дойти до своего настоящаго состоянія нынѣшніе дикіе народы.

Все это находится въ согласіи съ болѣе безпредвзятыми результатами и научныхъ, палеонтологическихъ и антропологическихъ, изслѣдованій, на сколько они достигаютъ той эпохи, о которой у насъ рѣчь. Мы уже имѣли случай замѣтить, что относительно самаго первоначальнаго состоянія человѣка антропологія и палеонтологія ничего не знаютъ изъ своихъ спеціальныхъ источниковъ. Эти науки владѣютъ только немногими, болѣе или менѣе отрывочными данными, относительно такъ называемой доисторической или первобытной жизни *европейскихъ* народовъ, но сами онѣ признаютъ, что колыбель человѣческаго рода нужно искать въ Азіи. Это первый пунктъ, въ которомъ онѣ подтверждаютъ свидѣтельство Библіи о первобытныхъ временахъ человѣческаго рода, такъ какъ и Библія указываетъ на Азію, ближайшимъ образомъ на страну Эдемскую, какъ на первоначальную колыбель человѣчества, откуда оно съ тече-

ніемъ времени распространилось по другимъ частямъ свѣта. Антропологія не имѣетъ прямыхъ данныхъ для опредѣленія и того состоянія, въ какомъ находились люди во всю предпотопную эпоху и можетъ выводить лишь тѣ или иныя заключенія объ этомъ состояніи изъ нѣкоторыхъ палеонтологическихъ находокъ. Чтоже выводится ею изъ этихъ, замѣтимъ *европейскихъ*, находокъ? Антропологія принимаетъ за первоначальный періодъ въ постепенномъ развитіи цивилизаціи такъ называемый „каменный вѣкъ", когда орудія дѣлались изъ камня. Это ея предположеніе не находится въ противорѣчіи съ Библіей, которая, какъ сказано выше, упоминаетъ объ употребленіи металлическихъ орудій сравнительно въ позднѣйшемъ уже поколѣніи человѣческаго рода. Нѣкоторые ученые думаютъ, что именемъ Тубалкаина—кузнеца изъ Тубала—въ Библіи означается представитель цѣлаго народнаго племени, именно туранскаго племени [1]), которое, какъ доказалъ въ новѣйшее время извѣстный французскій ученый Ленорманъ, отличалось предъ прочими народами тѣмъ, что очень рано достигло успѣховъ въ металлической техникѣ [2]). Здѣсь—новое подтвержденіе изъ научной области библейскаго повѣствованія о первобытныхъ временахъ. Ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что употребленіе металловъ сначала распространялось очень медленно и долгое время оставалось сосредоточеннымъ, какъ исключительная монополія, въ рукахъ только извѣстныхъ народовъ, которые въ культурномъ отношеніи опередили другихъ вслѣдствіе различныхъ естественныхъ условій. По изслѣдованіямъ упомянутаго французскаго ученаго народы туранскаго племени—Халибы (Chalyben) уже славились своими орудіями изъ желѣза и бронзы въ то время, когда нѣкоторыя племена внутренней Азіи вели жизнь номадовъ и пользовались еще каменными орудіями [3]).

Антропологи, въ виду глубокой древности нѣкоторыхъ изъ восточныхъ, особенно египетскихъ и вавилоно-ассирійскихъ культурныхъ памятниковъ, сохранившихся до настоящаго времени, соглашаются, что восточные народы, которые ближе стояли къ колыбели человѣческаго рода, достигли не-незначительной цивилизаціи гораздо раньше, чѣмъ переселившіеся съ Во-

---

[1]) *Fischer*—„Urgeschichte des Menschen". 1878, S. 89.
[2]) *Lenormant*—„Les premières civilisations". 1874, p. 90 et sequ.
[3] *Ibidem* p. 91.

стока на Западъ—западные народы, что вообще на Востокѣ цивилизація началась гораздо раньше, чѣмъ на Западѣ. Ничего поэтому нѣтъ удивительнаго, если въ найденныхъ въ новѣйшее время въ Европѣ нѣкоторыхъ доисторическихъ пещерахъ, относимыхъ къ каменному вѣку, изслѣдователи досели еще не нашли никакихъ слѣдовъ зерноваго хлѣба и никакихъ остатковъ домашнихъ животныхъ.

О происхожденіи зла.

Послѣ вопроса о первоначальномъ состояніи человѣка, важнѣйшій вопросъ есть вопросъ о происхожденіи зла. Главные и основные пункты въ этомъ послѣднемъ вопросѣ, касаются а) понятія о самомъ злѣ, т. е. о его сущности, и б) о его причинѣ. Съ библейской точки зрѣнія зло разсматривается какъ случайное и ненормальное явленіе, имѣющее свою первичную источную причину въ грѣхѣ. Повидимому вопросъ о происхожденіи зла есть вопросъ самостоятельный, но въ дѣйствительности,—въ отношеніи его къ грѣху, а грѣха къ судьбѣ человѣка и человѣчества,—этотъ вопросъ входитъ въ разрядъ тѣхъ сложныхъ вопросовъ, которые возникаютъ изъ сопоставленія свободы человѣческой и необходимости и которыя представляютъ массу затрудненій для человѣческаго ума при рѣшеніи ихъ. Не задаваясь цѣлію устранить всѣ эти затрудненія, не устраненныя вполнѣ вѣковыми усиліями человѣческой мысли, мы попытаемся разъяснить лишь тѣ изъ нихъ, которыя возникаютъ изъ неправильнаго и неточнаго употребленія слова „грѣхъ“ въ общемъ разговорѣ и даже иногда въ ученыхъ сочиненіяхъ, и изъ неправильнаго ненаучнаго отрицанія свободы воли. Слово „грѣхъ“ обозначаетъ или собственно личный проступокъ человѣка, противный законамъ божественной правды, или общее превратное отношеніе человѣчества къ Богу, возникшее изъ первоначальнаго нарушенія закона, предписаннаго человѣку. Но ни тѣмъ, ни другимъ опредѣленіемъ не обнимается и не изчерпывается вполнѣ *библейско-христіанское понятіе о грѣхѣ.* Грѣхъ, по христіанскому воззрѣнію, не есть одно только нарушеніе божественнаго закона или беззаконіе, хотя безъ сомнѣнія онъ есть и это; но онъ не есть только это,—не есть только, такъ

сказать, юридическое зло. Грѣхъ есть не только оскорбленіе божественной правды, но вмѣстѣ измѣна божественной любви со стороны человѣка, нарушеніе имъ вѣрности въ отношеніи къ Богу, произвольное попраніе священнаго союза съ Богомъ. Чрезъ грѣхъ человѣчество, въ глубинѣ своей свободной воли, возстало противъ Бога—своего Творца, одарившаго человѣка всѣми благами и важнѣйшимъ изъ нихъ—образомъ и подобіемъ Божіимъ. Изъ такого взгляда на грѣхъ вытекаетъ библейское ученіе о чрезвычайной преступности грѣха и крайней тяжести его послѣдствій для судьбы человѣчества. Въ этомъ отношеніи библейское воззрѣніе на грѣхъ представляетъ замѣчательный контрастъ съ болѣе или менѣе снисходительными, извиняющими и поблажающими, взглядами на него древней философіи и морали, гдѣ онъ опредѣляется большею частію какъ нравственный порокъ, являющійся вслѣдствіе несовершенства человѣческой природы. По библейскому взгляду грѣхъ — не просто порокъ или нравственное, хотя бы и тяжкое, преступленіе, но вмѣстѣ и религіозное злодѣяніе, по сколько онъ есть оскорбленіе божественной правды и любви. Величіе этого преступленія возрастаетъ до безконечной степени, когда мы припомнимъ, на какую высоту общенія съ Богомъ возвышенъ былъ благодатію первый человѣкъ и какъ безконечно онъ былъ обязанъ Богу. Чрезъ грѣхъ человѣкъ въ такой степени утратилъ богодарованное ему достоинство, что для него нужно было „второе рожденіе“ или духовное возрожденіе, чтобы возстановить права, принадлежавшія ему какъ члену расторгнутаго имъ союза съ Богомъ (Римл. VII, VIII; ср. 1 Петр. IV, 3, 4). При такомъ пониманіи грѣха является совершенно понятнымъ и библейскій взглядъ на него, какъ на первичную причину не только нравственнаго, но и такъ называемаго физическаго зла. Міръ, какъ твореніе Божіе, какъ выраженіе божественной мысли, самъ по себѣ представляетъ полную и стройную гармонію красоты и блага. Духъ, нарушающій законъ Божественной правды и измѣннически отпадающій отъ Божественной любви, становится по необходимости въ состояніе вражды съ Божіею мыслію, съ логикою и гармоніею мірозданія и слѣдовательно нисходитъ въ состояніе *страданія*. Высшее или полнѣйшее выраженіе этого страданія, проходящаго чрезъ всю земную жизнь человѣка отъ самой легкой непріятности до нестерпимаго

горя, есть смерть. Каждый человѣкъ, какъ дольникъ грѣха, по необходимости есть дольникъ страданія. *Не страданіе* человѣка, тѣмъ болѣе его полное счастіе, послѣ грѣха было бы явленіемъ въ высшей степени антилогическимъ. Отдѣлившись отъ своего Творца, человѣкъ отдѣляется отъ самаго Источника жизни и такимъ образомъ самъ опредѣляетъ для себя ту плачевную судьбу, о которой свидѣтельствуетъ дальнѣйшая исторія всего человѣчества. Зло необходимо само себя наказываетъ по неотразимому закону логики. Страданія и смерть суть логическія послѣдствія грѣха, которымъ человѣкъ добровольно извратилъ логику нормальныхъ своихъ отношеній къ Божіему міру. Грѣхъ самъ наказываетъ себя страданіемъ, какъ своимъ логическимъ выводомъ. Справедливо въ извѣстномъ смыслѣ говорятъ, что Богу несвойственно посылать страданія, наказывать, карать; но со стороны Бога не могли быть нарушены законы вѣчной правды; страданія стоятъ въ неразрывной связи съ грѣхомъ, какъ слѣдствія съ причиною. Если бы грѣхъ былъ дѣломъ природы, а не свободы человѣческой, тогда о наказаніи за грѣхъ, конечно, не могло бы быть никакой рѣчи; но свободное дѣйствіе не остается безъ вмѣненія.

Тутъ встрѣчается намъ тотъ стародавній вопросъ, о которомъ мы упомянули въ началѣ трактата,—вопросъ о свободѣ человѣческой воли и о необходимости. Вопросъ о свободѣ воли человѣка есть весьма важный вопросъ. Поэтому намъ нужно нѣсколько долѣе остановиться на вопросѣ о свободѣ воли человѣка. Отрицающихъ свободу воли называютъ *детерминистами*, такъ какъ они не признаютъ самоопредѣленія воли и утверждаютъ, что воля роковымъ образомъ опредѣляется въ рѣшеніи и дѣйствованіи, опредѣляется страдательно. Фатализмъ есть только одинъ изъ видовъ детерминизма.

Не излагая подробно доказательствъ свободы воли человѣка, считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на разительныя противорѣчія, въ какія впадаютъ многіе изъ детерминистовъ. Весьма многіе изъ отрицающихъ свободу воли человѣка искренно возмущаются злодѣяніями. Но если человѣкъ не свободенъ, то ему также нельзя вмѣнять въ вину его преступленій, какъ напримѣръ нельзя вмѣнять въ вину рѣкѣ то, что она напоромъ воды прорветъ плотину и затопитъ городъ. Искреннѣе негодованіе по поводу злодѣяній лучше всего доказываетъ, что отрицаніе свободы воли у многихъ детерминистовъ есть просто предзанятое мнѣніе, усвоенное вслѣдствіе непривычки—давать себѣ отчетъ въ своихъ убѣжденіяхъ,—вслѣд-

ствіе неумѣнья отнестись критически ко всякимъ теоріямъ. Всякій, кто отрицаетъ свободу воли человѣка, если хочетъ быть послѣдовательнымъ, долженъ съ фаталистическою апатіею относиться ко всѣмъ явленіямъ жизни и, подобно Спинозѣ, находить себѣ успокоеніе въ мысли о вѣчной необходимости всѣхъ вещей и всѣхъ явленій [1]). Всѣмъ видамъ детерминизма противорѣчитъ свидѣтельство самосознанія каждаго человѣка. Самосознаніе съ полною рѣшительностію свидѣтельствуетъ намъ, что мы свободны въ рѣшеніи. Когда мы обсуждаемъ какое нибудь желаніе, мы очень ясно сознаемъ, что можемъ рѣшиться дѣйствовать совершенно на перекоръ данному желанію. Когда обсужденіе кончено и мы рѣшились дѣйствовать опредѣленнымъ образомъ, мы очень ясно сознаемъ, что мы приняли рѣшеніе совершенно свободно, что никакія побужденія *не принуждали* насъ къ этому рѣшенію. и что мы могли постановить рѣшеніе совершенно противоположное принятому нами. Когда мы свое рѣшеніе приводимъ въ исполненіе, т. е. когда мы совершаемъ дѣйствіе, мы сознаемъ, что это дѣйствіе находится въ нашей власти, что мы можемъ его пріостановить.

Самосознаніе, далѣе, свидѣтельствуетъ намъ, что мы можемъ свободно распоряжаться нашими представленіями, мыслями, сообразно нашимъ цѣлямъ. Мы можемъ вызывать въ сознаніе представленія и мысли по нашему произволу, независимо. Чаще всего являются конечно въ нашемъ сознаніи представленія, касающіяся того, что насъ интересуетъ (въ обширнѣйшемъ смыслѣ этого слова) и вообще соотвѣтствующія особенностямъ нашего личнаго развитія; представленія этого рода невольно являются въ нашемъ сознаніи; также невольно являются въ нашемъ сознаніи представленія, соотвѣтствующія нашему настроенію въ данное время; въ веселомъ настроеніи припоминаются только радостныя событія пережитой жизни, въ будущемъ представляются удачи, картины воображенія имѣютъ веселый колоритъ; въ мрачномъ настроеніи всплываютъ на мысль только печальные случаи изъ пережитаго нами, въ будущемъ мы видимъ только неудачи, помѣхи, опасности, воображеніе создаетъ только безотрадныя печальныя картины.— Свобода нашей воли по отношенію къ представленіямъ обнаруживается въ томъ, что мы можемъ вызывать въ сознаніе представленія и мысли совершенно противоположныя настроенію. Когда мы захотимъ, то сосредоточиваемъ свои мысли на томъ, къ чему доселѣ относились совершенно равнодушно, и, благодаря этому, мо-

[1]) Дальнѣйшія доказательства свободы воли въ человѣкѣ заимствованы съ нѣкоторыми сокращеніями изъ брошюры Игнатія Котовича: *„Обоснованіе Теизма“* (вып. 2, стр. 5—26).

жемъ развить въ себѣ совершенно новый интересъ, а за тѣмъ и дать новое направленіе своей дѣятельности. Находясь въ мрачномъ настроеніи, мы можемъ намѣренно вспомнить о событіяхъ радостныхъ, можемъ намѣренно направить свои мысли на все не гармонирующее съ нашимъ настроеніемъ и этимъ можемъ ослабить и даже подавить мрачное настроеніе. А когда находимся въ веселомъ настроеніи, можемъ намѣренно вспомнить что нибудь печальное, можемъ представить себѣ близкую возможность страшнаго несчастья и чрезъ это умѣрить веселое настроеніе. Въ приведенныхъ примѣрахъ наша воля свободно распоряжается представленіями. Мы свободно направляемъ наше мышленіе на изслѣдованіе какого нибудь предмета, на обсужденіе какого нибудь вопроса: всякій естествоиспытатель на основаніи свидѣтельства собственнаго сознанія скажетъ, что онъ не знаетъ роковой силы, которая бы принуждала его думать о причинахъ сѣвернаго сіянія, о причинахъ землетрясеній и т. п. Самосознаніе наконецъ свидѣтельствуетъ о свободѣ нашихъ. дѣйствій. Въ процессѣ обдумыванія желанія вызовъ въ сознаніе представленій, мыслей есть актъ воли. Обсужденіе желанія не ограничивается соображеніями о томъ, существуетъ-ли физическая возможность осуществить наше желаніе, и не будетъ ли намъ бѣды отъ другихъ людей за наше дѣйствіе. Хотя бы наше желаніе было очень легко исполнимо, хотя бы никакая опасность не грозила намъ за наше дѣйствіе, все таки въ нашей душѣ, по свидѣтельству самосознанія, происходитъ сильнѣйшая нравственная борьба прежде, чѣмъ явится окончательная рѣшимость совершить дѣйствіе; въ сознаніи попеременно являются мысли то въ пользу желанія, то противъ его; то представляются основанія ожидать, что наше дѣйствіе будетъ полезно для насъ и для другихъ, то представляются основанія, что наше дѣйствіе будетъ вредно и для насъ и для другихъ; то намъ кажется, что наше дѣйствіе безукоризненно въ нравственномъ отношеніи, то является мысль о безнравственности дѣйствія; рѣшающій борьбу актъ воли часто медлитъ очень долго. Въ дѣлахъ особенно важныхъ, напр. касающихся общественныхъ отношеній, обдумываніе можетъ продолжаться нѣсколько лѣтъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ біографіи историческихъ дѣятелей. Продолжительность обдумыванія сама по себѣ доказываетъ, что рѣшеніе воли не зависитъ отъ сильнѣйшаго побужденія. Фактъ обдумыванія только и понятенъ при признаніи свободы воли; при отрицаніи свободы воли фактъ обдумыванія будетъ противорѣчіемъ, загадкою въ природѣ человѣка.

Послѣ совершенія дѣйствія мы испытываемъ или довольство собою или мучительное раскаяніе. Хотя бы намъ никто не могъ отомстить за

нашъ безнравственный поступокъ, хотя бы никто не порицалъ насъ, а напротивъ всѣ хвалили (положимъ, изъ лести), мы въ недоступной никому глубинѣ души слышимъ безмолвный, разъѣдающій упрекъ въ томъ, что совершили злое дѣйствіе; мы сознаемъ, что мы могли и должны были поступить иначе.

При подобныхъ психическихъ фактахъ отрицаніе свободы воли оказывается крайнею нелѣпостію. Если мы не свободны въ своихъ дѣйствіяхъ, если наши дѣйствія совершаются роковымъ образомъ, то раскаяніе въ какомъ бы то ни было дѣйствіи есть непонятная загадка. При отрицаніи свободы воли выходитъ, что одна и та же психическая сила производитъ дѣйствіе и затѣмъ производитъ раскаяніе въ этомъ самомъ дѣйствіи; утверждать это нелѣпо, а между тѣмъ—именно это должны утверждать детерминисты. Если бы наши дѣйствія совершались роковымъ образомъ, то раскаяніе не могло бы и возникнуть. Въ теченіи нашей жизни мы постоянно дѣлаемъ предначертанія, строимъ планы касательно будущихъ нашихъ дѣйствій; мы не только предначертываемъ себѣ, какъ намъ поступить въ извѣстномъ отдѣльномъ случаѣ, но и созидаемъ обширный планъ—цѣлую систему правилъ дѣятельности, и очень часто мы въ точности осуществляемъ свои предначертанія и планы. Это доказываетъ, что для непосредственнаго сознанія не существуетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что наши дѣйствія находятся въ нашей власти; еслибъ было иначе, то нелѣпо было бы дѣлать предначертанія.

При свидѣтельствѣ самосознанія о томъ, что мы свободны, самое отрицаніе свободы воли уже доказываетъ свободу воли человѣка. Детерминисты отрицаютъ свободу человѣка какъ въ дѣйствіяхъ, такъ и въ мысляхъ, и въ фактахъ сознанія вообще. Кто отрицаетъ свободу въ дѣйствіяхъ, тотъ долженъ отрицать и свободу въ мысляхъ. По воззрѣнію детерминистовъ выходитъ, что одна и та же роковая психическая сила и производитъ убѣжденіе въ свободѣ воли и вмѣстѣ производитъ отрицаніе свободы воли, т. е. одна и та же сила производитъ два совершенно противоположныя, исключающія другъ друга, дѣйствія: это все равно какъ утверждать, что горѣніе производитъ теплоту и вмѣстѣ производитъ холодъ, или—спиртъ, налитый на костеръ, горитъ и вмѣстѣ тушитъ огонь; такая же, какъ здѣсь, нелѣпость утверждается детерминистами, хотя и безсознательно. Что мы убѣждены въ томъ, что теченіе мыслей подчиняется нашей волѣ, направляется волею, что мы сознаемъ себя свободными по отношенію къ мыслямъ, это—фактъ всеобщій. Это лучше всего доказывается тѣмъ, что мы стыдимся своихъ заблужденій и ошибокъ въ мышленіи: даже необразованный человѣкъ стыдится, когда ему докажутъ, что онъ ошибочно мыслилъ о чомъ нибудь.

Значитъ, всѣ люди убѣждены, что мыслительный процессъ не есть необходимый, роковымъ образомъ текущій процессъ. Мыслительный процессъ вовсе не похожъ на процессы физіологическіе, которые дѣйствительно совершаются съ роковою необходимостію. Никто не стыдится ускоренія кровообращенія, головной боли, потери аппетита, потому что все это не зависитъ отъ воли человѣка. Если мыслительный процессъ не отличается по существу отъ процессовъ физіологическихъ, то стыдиться своихъ заблужденій и ошибокъ въ мышленіи будетъ непонятной загадкой. Матеріалисты и психологи-физіологисты насмѣхаются надъ мнѣніями другихъ, гордятся своими знаніями; значитъ и они тоже не могутъ отрѣшиться отъ сознанія, что человѣкъ свободенъ въ мысляхъ. Утверждать, что теченіе мыслей есть процессъ роковой, подобно физіологическимъ процессамъ, это со стороны матеріалистовъ и психологовъ-физіологистовъ есть противорѣчіе самимъ себѣ. Сообразно свидѣтельству самосознанія всѣхъ людей о свободѣ воли, у всѣхъ народовъ во всѣ времена существовали понятія о нравственномъ и безнравственномъ, о взаимныхъ правахъ и обязанностяхъ, о законѣ, о вмѣняемости и отвѣтственности. Никакія теоріи не могутъ искоренить этихъ понятій изъ сознанія человѣчества; наперекоръ всѣмъ видамъ детерминизма человѣчество продолжаетъ держаться этихъ понятій. Существованіе нравственныхъ понятій немыслимо безъ непоколебимаго убѣжденія въ свободѣ воли человѣка. И наоборотъ сила нравственнаго чувства, неумолкающій голосъ совѣсти яснѣе всего доказываютъ человѣку, что онъ свободенъ: „ты можешь, потому что ты долженъ“ (*Кантъ*). Если человѣкъ не свободенъ, то нелѣпо и думать о взаимныхъ обязанностяхъ и правахъ: только то существо, которое имѣетъ власть надъ своими дѣйствіями, можетъ имѣть обязанности. Детерминисты не имѣютъ никакого права негодовать, когда ихъ права нарушаются другими людьми; потому что, по ихъ собственному воззрѣнію, люди, нарушающіе права другихъ, не могутъ иначе дѣйствовать, чѣмъ какъ они дѣйствуютъ. Если не существуетъ свободы, то глупо вмѣнять человѣку подвиги въ заслугу, преступленія въ вину. Въ практической жизни детерминисты поневолѣ постоянно противорѣчатъ себѣ: отрицая теоретически свободу воли, они въ житейскихъ отношеніяхъ ведутъ себя такъ (и иначе не могутъ себя вести), какъ если бы непоколебимо были убѣждены въ свободѣ воли. Этотъ фактъ ясно доказываетъ, что отрицаніе свободы воли есть просто теоретическое измышленіе.

Изъ возраженій противъ свободы воли считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на то, которое основано на данныхъ такъ называемой

„нравственной статистики". Возраженію, основанному на статистическихъ данныхъ, современные детерминисты придаютъ особенное значеніе; нѣкоторые изъ нихъ воображаютъ, что достаточно только сдѣлать намекъ на статистику, чтобы заставить замолчать защитниковъ свободы воли. Тѣмъ не менѣе это возраженіе—чисто ребяческое. Возраженіе, основанное на статистическихъ данныхъ, состоитъ въ слѣдующемъ. Статистика будто бы открываетъ, что въ дѣйствіяхъ человѣческихъ существуетъ неизмѣнное однообразіе. Напримѣръ: въ извѣстной странѣ, при извѣстныхъ условіяхъ, на опредѣленное число жителей ежегодно приходится одинаковое (или почти одинаковое) число преступленій,—даже бываетъ одинаковое число частныхъ видовъ преступленій; число преступленій увеличивается съ увеличеніемъ народонаселенія. Мало того, даже въ дѣйствіяхъ нравственно безразличныхъ замѣчается однообразіе, напримѣръ на извѣстные промежутки времени приходится одинаковое число писемъ, отправленныхъ на почту безъ адреса. Это однообразіе, по мнѣнію детерминистовъ, доказываетъ, что въ дѣйствіяхъ человѣческихъ господствуетъ неизмѣнный законъ. Дѣйствія человѣческія въ этомъ случаѣ приравниваются къ явленіямъ внѣшней природы: какъ во внѣшней природѣ однообразное повтореніе извѣстныхъ явленій указываетъ намъ на господствующій въ нихъ неизмѣнный законъ, такъ и на основаніи открываемаго статистикою однообразія въ человѣческихъ дѣйствіяхъ мы должны заключить, что и эти дѣйствія подчинены неизмѣнному закону. А если такъ, то въ дѣйствіяхъ человѣка никакой свободы быть не можетъ, какъ нѣтъ этой свободы въ явленіяхъ внѣшней природы. Противъ этого возраженія намъ нужно разсмотрѣть: дѣйствительно ли въ дѣйствіяхъ человѣческихъ существуетъ однообразіе, подобное тому, какое мы замѣчаемъ во внѣшней природѣ?

Для того, чтобы сдѣлать заключеніе, что дѣйствія человѣческія подчинены неизмѣнному закону, необходимо, чтобы въ дѣйствіяхъ человѣческихъ существовало безусловное однообразіе: напримѣръ нужно, по крайней мѣрѣ, чтобы ежегодно на извѣстное число людей приходилось безусловно одинаковое число преступленій и чтобы всѣ люди, находясь подъ извѣстными условіями, дѣйствовали совершенно одинаковымъ образомъ. Ни того, ни другаго—нѣтъ. Такъ статистическія данныя доказываютъ, что не существуетъ безусловно однообразнаго повторенія преступленій. Приводимъ выдержку изъ одного изслѣдованія по данному вопросу: „Численныя показанія даже въ одной и той же странѣ, при однихъ и тѣхъ же условіяхъ и обстоятельствахъ, вовсе не до такой степени постоянны, какъ это утверждаютъ, вопреки фактамъ, матеріалистически настроенные статистики. Такъ въ Англіи и Валлійскомъ княжествѣ изъ проступковъ, подлежащихъ вѣ-

дѣнію полиціи, совершается ежегодно на 1000 жителей отъ 19 до 21,—т. е. въ различные годы число это колеблется между 19 и 21. Эта разница не такъ незначительна, чтобы на нее не обращать вниманія, какъ это дѣлаютъ матеріалисты. При 1,000,000 жителей она возрастетъ до разницы 19,000 и 21,000, а при 20-ти милліонахъ она увеличится до разницы между 380,000 и 420,000 проступковъ" [1]). Совершенно не научно игнорировать такую крупную разницу въ численныхъ показаніяхъ. Итакъ статистическія данныя не представляютъ основанія заключать, что въ дѣйствіяхъ человѣческихъ господствуетъ неизмѣнный законъ. Кромѣ того статистическія данныя касательно преступленій говорятъ только о тѣхъ преступленіяхъ, какія извѣстны полиціи; но въ самыхъ благоустроенныхъ государствахъ полиція не можетъ знать (и никогда не будетъ знать) всѣхъ преступленій,—это выше человѣческой возможности. Статистическія данныя представляютъ шаткое основаніе для заключенія объ однообразіи въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Законъ природы не терпитъ никакого изъятія: камень, брошенный въ воду, пойдетъ ко дну,—это постоянный фактъ,—ничего противнаго этому опытъ намъ не представляетъ. Такое же отсутствіе всякихъ изъятій, исключеній должны представлять и дѣйствія человѣческія для того, чтобы можно было заключить, что въ нихъ господствуетъ неизмѣнный законъ. Если дѣйствительно внѣшнія условія принуждаютъ человѣка совершить преступленіе, то и всякій человѣкъ находясь въ такихъ же условіяхъ, какъ извѣстный преступникъ, долженъ совершить преступленіе. Но опытъ свидѣтельствуетъ намъ, что при совершенно одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ люди дѣйствуютъ самымъ различнымъ образомъ. Положимъ человѣкъ не имѣетъ чего ѣсть. При такомъ условіи—одинъ человѣкъ ищетъ какой нибудь работы, чтобы только прокормить себя;—другой добываетъ себѣ хлѣбъ какою нибудь мошенническою профессіей;—третій начинаетъ воровать;—четвертый проситъ помощи у другихъ людей;—пятый прибѣгаетъ къ самоубійству;—шестой покоряется своей участи и ждетъ голодной смерти. За однимъ и тѣмъ же внѣшнимъ условіемъ слѣдуютъ очень разнообразныя человѣческія дѣйствія. Гдѣ же тутъ неизмѣнный законъ?

Однообразіе въ дѣйствіяхъ человѣческихъ въ той степени, въ какой оно открывается статистикою, указываетъ лишь на то, что выборъ свободной воли ограниченъ сферою извѣстныхъ возможностей, Въ вышеприведенномъ примѣрѣ человѣка, который не имѣетъ чего

---

[1]) „Нравственная природа человѣка". Сочиненіе *Ульрици*. Перев. съ нѣм. В. Голубинскаго. Казань, 1878; стр. 71—72.

ѣсть, указано шесть такихъ возможностей. Такъ бываетъ и во всякомъ положенiи человѣка: представляется выбору человѣка нѣсколько возможныхъ исходовъ (дѣйствiй); человѣкъ избираетъ одинъ, но при этомъ сознаетъ, что ничто его не принуждаетъ избрать именно этотъ возможный исходъ, что онъ могъ рѣшиться и на другой, а главное человѣкъ при этомъ сознаетъ, что онъ можетъ въ данномъ случаѣ рѣшиться поступить такъ, какъ ему говоритъ совѣсть.—Въ этомъ отношенiи статистическiя данныя касательно преступленiй представляютъ намъ только итогъ свободныхъ рѣшенiй человѣка.

Если бы статистика открывала однообразiе въ дѣйствiяхъ человѣческихъ и въ большей мѣрѣ, чѣмъ это есть на самомъ дѣлѣ, то и тогда отрицать свободу воли человѣка на основанiи статическихъ данныхъ было бы не научно. Свободно или несвободно дѣйствуетъ человѣкъ въ извѣстномъ случаѣ,—это можно рѣшить только на основанiи разсмотрѣнiя того, что̀ предшествуетъ въ душѣ человѣка извѣстному его дѣйствiю. Допустимъ однообразiе въ дѣйствiяхъ человѣческихъ. Положимъ, что въ большомъ городѣ ежегодно въ какой нибудь праздникъ полицiя подбираетъ на улицѣ одинаковое число пьяныхъ. Слѣдуетъ ли изъ этого, что напившiеся до безчувственности дѣйствовали не свободно? Слѣдуетъ ли изъ этого, что роковая сила влекла этихъ людей въ кабакъ, заставила ихъ потребовать водки, двинула ихъ руки къ стаканамъ, поднесла эти стаканы къ губамъ, заставила ихъ повторить эти дѣйствiя нѣсколько разъ, затѣмъ повлекла ихъ въ другой кабакъ, въ третiй и т. д.? Спросите у этихъ людей, сознавали ли они въ себѣ роковое влеченiе, которое принуждало ихъ напиваться? Да, они очень хорошо сознаютъ, что ничто ихъ не принуждало пить, что они пили по свободному рѣшенiю; протрезвившись, они раскаиваются въ томъ, что пьянствовали, они даютъ себѣ зарокъ не дѣлать этого больше. При чомъ здѣсь внѣшнее однообразiе?—Если разсмотрѣть то, что̀ предшествуетъ въ душѣ преступниковъ совершенiю грабежей, убiйствъ по заранѣе обдуманному намѣренiю, всякихъ видовъ воровства: то получится тоже, что и въ приведенномъ фактѣ, т. е. вездѣ мы встрѣтимъ, что самосознанiе свидѣтельствуетъ преступнику, что онъ свободно рѣшается на злое дѣянiе, что ничто его къ этому не принуждаетъ непреодолимо. Здѣсь не лишнимъ будетъ сдѣлать замѣчанiе о возраженiи со стороны детерминистовъ [1]) противъ свидѣтельства самосознанiя. Детерминисты говорятъ, что „сознанiе свободы есть самообольщенiе: мы потому только считаемъ себя свободными, что,

---

[1]) Это возраженiе высказано Спинозою и затѣмъ постоянно повторяется другими детерминистами.

сознавая свои дѣйствія, не сознаемъ причинъ, которыя въ данномъ случаѣ опредѣляютъ насъ къ дѣятельности; еслибъ мы знали эти причины, то сознаніе свободы само собой исчезло бы. Если при совершенно одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ одинъ человѣкъ поступаетъ такъ, другой—совершенно иначе: то это происходитъ отъ того, что неизвѣстныя причины одного опредѣляютъ такъ, а другаго—иначе".—Это возраженіе не научно; въ немъ извѣстное опровергается неизвѣстнымъ. Что мы свободно рѣшаемся, это для насъ такъ же очевидно, какъ напримѣръ то, что солнце свѣтитъ, вѣтеръ разноситъ пыль и т. п. Опровергать фактъ сознанія свободнаго рѣшенія ссылкою на неизвѣстныя причины,—это похоже на то, какъ если оспоривать несомнѣнно очевидную для врача причину болѣзни указаніемъ на причину, изобрѣтенную воображеніемъ.

Итакъ свобода воли человѣка—фактъ нашего самосознанія, подтверждаемый несомнѣнными данными опыта внутренняго и внѣшняго. Зло въ мірѣ произошло именно отъ злоупотребленія человѣкомъ своей свободной воли по отношенію къ Творцу: вотъ вкратцѣ сущность библейскаго воззрѣнія на зло и его происхожденіе. Оно имѣетъ существенное превосходство предъ противоположными ему воззрѣніями: пессимистическимъ и оптимистическимъ. *Пессимизмъ* опредѣляетъ зло, какъ исконное и необходимое явленіе въ мірѣ, имѣющее основаніе для себя въ самой сущности міроваго бытія. Корень зла пессимизмъ видитъ не въ грѣхѣ, а въ самомъ желаніи бытія, присущемъ людямъ наравнѣ со всѣми другими живыми существами, и радикальное освобожденіе отъ зла считаетъ возможнымъ только подъ тѣмъ условіемъ, если бы могло абсолютно уничтожиться въ людяхъ самое желаніе жизни и бытія. Въ противоположность этому *оптимизмъ* смотритъ на зло, какъ только на оборотную сторону добра, какъ на отрицательный моментъ въ развитіи добра, необходимый для полнаго и всесторонняго осуществленія идеи добра. Какъ ни противоположны эти воззрѣнія, но въ нихъ есть общіе обоимъ имъ пункты. Какъ пессимизмъ такъ и оптимизмъ смотрятъ на зло, какъ на нѣчто естественное и необходимое, и отрицаютъ источное значеніе грѣха въ дѣлѣ происхожденія зла. Зло имѣетъ свой источникъ не въ свободной человѣческой волѣ, но въ естественномъ общемъ строѣ и порядкѣ міроваго бытія. Въ человѣкѣ оно есть слѣдствіе естественнаго несовершенства человѣческой природы. Вотъ общіе пункты пессимистическаго и оптимистическаго воззрѣнія на зло и его происхожденіе. Тѣмъ

и другимъ міровоззрѣніемъ отрицаются самыя главныя основы, на которыхъ утверждается ученіе откровенной религіи по этому вопросу,—отрицается библейское понятіе о свободѣ, какъ необходимомъ предварительномъ условіи, и о грѣхѣ, какъ коренномъ источникѣ зла.

Взглядъ на зло какъ на естественное явленіе, раздѣляемый всѣми вообще міровоззрѣніями противоположными христіанскому— и матеріалистическими и пантеистическими, вызываетъ естественный вопросъ: если зло есть явленіе естественное, то почему противъ этого явленія возстаетъ человѣческое нравственное чувство? Естественное по природѣ могло ли бы вызывать противъ себя протестъ со стороны нравственной нашей природы? Почему наконецъ человѣчество не можетъ помириться со зломъ, если оно такое же естественное и необходимое явленіе въ міровомъ порядкѣ, какъ наприм. движеніе, сцѣпленіе, притяженіе и т. под.? Допустимъ, что все, что до сихъ поръ произошло злаго въ исторіи, произошло въ силу естественной необходимости, роковой или безсознательной цѣлесообразности, случилось такъ, какъ должно было случиться по естественному порядку вещей. Однако относительно настоящаго и будущаго едвали какой нибудь мыслящій и дѣятельный членъ общества, какъ бы крѣпко онъ ни вѣровалъ въ естественность зла, въ детерминизмъ или въ фатализмъ событій, найдетъ безразличнымъ, будетъ ли онъ самъ или все общество поступать такъ или иначе, дѣлать больше зла или добра. Что̀ было, то прошло, и о томъ можно еще судить и такъ и иначе. Но что дѣлается въ данную минуту и что предстоитъ сдѣлать, о томъ всякій, по крайней мѣрѣ нравственно-честный, человѣкъ считаетъ долгомъ подумать,—подумать о томъ, какъ бы побольше сдѣлано было добраго и возможно поменьше зла, наперекоръ детерминизму и мнѣнію о естественной необходимости зла. Безъ всякаго сомнѣнія, если отдѣльный человѣкъ, если цѣлое общество къ одному явленію относится съ сочувствіемъ, къ другому съ порицаніемъ, къ одному одобрительно, къ другому отрицательно,—для этого должно быть достаточное основаніе. Общество не могло бы ни одобрять, ни порицать тѣхъ или иныхъ явленій своей жизни, если бы всѣ они—и добрыя и злыя—были одинаково естественными явленіями. Слѣдовательно объ оправданіи взгляда на зло, какъ на естест-

енное явленіе, независимо отъ предвзятой той или иной теоріи не можетъ быть рѣчи.

Противъ взгляда на зло, проявляющееся въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, какъ на слѣдствіе естественнаго несовершенства и ограниченности человѣческой природы, говоритъ нагляднѣе всего то, что многое въ области порочныхъ и злыхъ дѣйствій человѣческой воли имѣетъ характеръ прямо противоестественнаго. Какъ бы велико ни было естественное несовершенство человѣческой природы, во всякомъ случаѣ оно гораздо меньше естественнаго несовершенства природы животныхъ. А если такъ, то могло ли бы естественное несовершенство человѣческой природы порождать нѣчто гораздо худшее, чѣмъ все, въ чомъ высказывается естественное несовершенство природы животныхъ? А между тѣмъ опытъ показываетъ, что зло выражается въ дѣйствіяхъ людей нерѣдко въ такихъ чудовищныхъ злодѣяніяхъ, въ такихъ противоестественныхъ порокахъ, къ которымъ животныя или совсѣмъ не способны или способны въ гораздо меньшей степени. Возьмемъ для примѣра сначала относительно еще не такъ преступные, по крайней мѣрѣ болѣе обычные, виды человѣческихъ пороковъ, именно: страсть къ наслажденіямъ и неумѣренность. Въ невоздержности люди могутъ доходить до такихъ чудовищныхъ размѣровъ, до какихъ она не доходитъ ни у какихъ животныхъ. Не говоря о давнихъ временахъ (напр. о знаменитыхъ римскихъ—Лукулловскихъ обѣдахъ, присутствовавшіе на которыхъ по свидѣтельству римскихъ писателей принимали рвотные порошки, чтобы, облегчивъ обремененный желудокъ, съ новымъ аппетитомъ приниматься за новыя изысканныя кушанья), можно указать на обычныя и въ настоящее время подобнаго рода явленія, напр. на пьянство до полнаго изнеможенія силъ и до явнаго разстройства здоровья. Возьмемъ далѣе для примѣра кровожадность и жестокость. Изъ зоологіи извѣстно, что только нѣкоторыя хищныя животныя, вынуждаемыя голодомъ, умерщвляютъ и пожираютъ иногда индивидуумовъ своего вида. Человѣкъ же можетъ дойти до такого извращенія своей природы, что становится способнымъ къ страшнѣйшимъ проявленіямъ жестокости и кровожадности къ своимъ ближнимъ. Иногда онъ умерщвляетъ своего ближняго, и при томъ такого ближняго какъ братъ, даже отецъ и мать, изъ чисто личныхъ эгоистическихъ низкихъ своекорыстныхъ побужденій (напр. изъ корыстолюбія, съ цѣлію грабежа и наживы,

изъ зависти, ненависти), иногда совершаетъ человѣкоубійство изъ преступныхъ политическихъ цѣлей, наконецъ просто изъ страсти къ кровожадности. Эта страсть проявлялась въ ужасающихъ размѣрахъ у древнихъ римлянъ, особенно во время гоненій на первыхъ христіанъ, когда цѣлыя сотни христіанъ сожигались, цѣлыя массы людей предавались въ циркахъ на растерзаніе дикимъ звѣрямъ, чтобъ удовлетворить кровожаднымъ инстинктамъ толпы. Но и эта кровожадная жестокость блѣднѣетъ предъ тою, какая проявлялась въ наши дни въ посягательствахъ на взрывы цѣлыхъ поѣздовъ желѣзныхъ дорогъ, дворца, улицы съ многочисленнымъ населеніемъ, при чомъ должна была бы погибнуть масса людей. Есть также въ средѣ дикарей до того одичавшія племена, что умерщвляютъ и пожираютъ людей,—такъ называемые людоѣды. У африканскихъ негровъ существуетъ гнусное идолослуженіе съ принесеніемъ въ жертву людей и съ съѣденіемъ ихъ остатковъ; у малайцевъ, до принятія ими христіанства, также проявлялось это чудовищное преступленіе, когда у нихъ оказывался недостатокъ въ мясѣ животныхъ [1]. А сколько тысячъ, даже милліоновъ людей убито отъ людей во время многочисленныхъ войнъ, изъ которыхъ наибольшая часть велась изъ эгоистическихъ видовъ тѣхъ или другихъ государствъ, а иногда и просто изъ страсти къ удальству, хищничеству, грабежу и изъ кровожадности. Новѣйшіе соціалисты указываютъ на войны, какъ на продуктъ старой цивилизаціи, къ разрушенію которой они стремятся. Но они сами проповѣдуютъ жестокость и кровожадность, поголовное истребленіе властей и имущихъ классовъ,—войну противъ всѣхъ, кто обладаетъ матеріальными средствами къ жизни. Они сами производятъ такія возмутительныя убійства, предъ которыми блѣднѣетъ звѣрская кровожадность. Наконецъ, что можетъ быть противоестественнѣе самоубійства? Оно противорѣчитъ всѣмъ естественнымъ и нравственнымъ человѣческимъ чувствамъ. Однакоже оно съ давнихъ временъ проявлялось среди людей, а въ наше время, вслѣдствіе развитія невѣрія, сдѣлалось почти обычнымъ явленіемъ. Вопреки тѣмъ теоріямъ, которыя считаютъ зло обнаруженіемъ только естественнаго несовершенства человѣческой природы, факты самоубійства на-

---

[1]) *Glaubrecht*—„Bibel und Naturwissenschaft“.

глядно доказываютъ неестественное повреждение нравственной человѣческой природы. У животныхъ, которыя слѣдуютъ инстинктамъ своей природы, нѣтъ никакихъ грѣховъ противъ природы, и, на сколько извѣстно, ни у одного вида животныхъ никогда не проявлялось и не проявляется покушеній на самоубійство. Въ природѣ каждаго живаго организма, какъ животнаго такъ и человѣческаго, лежитъ естественное врожденное стремленіе къ самосохраненію. Если человѣкъ сознательно покушается на самоубійство, то въ этомъ обнаруживается противоестественное грѣховное движеніе злой воли. Причиною самоубійства часто бываетъ неудовлетворенная страсть къ наслажденіямъ, когда человѣкъ не видитъ напр. больше никакой возможности жить по прежнему въ роскоши, и съ комфортомъ вслѣдствіе потери имущества, банкротства, проигрыша и т. под. Нерѣдко конечно и дѣйствительный недостатокъ въ жизненныхъ средствахъ побуждаетъ человѣка на такой отчаянный шагъ,—большею частію однакоже въ соединеніи съ чувствомъ зависти къ больше имѣющимъ; часто наконецъ до самоубійства доводятъ человѣка сильныя душевныя волненія или такъ называемые „аффекты“ (чрезмѣрные порывы оскорбленнаго и озлобленнаго самолюбія, чрезмѣрныя вспышки гнѣва, досады, отчаянія по поводу тѣхъ или другихъ жизненныхъ неудачъ и разочарованій). Въ новѣйшее время, съ матеріалистической точки зрѣнія, принято объяснять и оправдывать мотивы разнаго рода самоубійствъ тѣмъ, что всѣ они будто бы совершаются въ непроизвольномъ и невмѣняемомъ состояніи,—въ состояніи умопомѣшательства. Но такое объясненіе приложимо далеко не ко всѣмъ случаямъ самоубійствъ. Нерѣдко, особенно въ послѣднее время, извѣстныя должностныя лица, долго служившія въ разныхъ государственныхъ и общественныхъ учрежденіяхъ, иногда въ теченіе своей службы систематически, исподоволь и постепенно расхищали и проматывали ввѣренныя на ихъ храненіе суммы денегъ и оставались совершенно спокойными и здоровыми во все время, пока не пресѣкалась для нихъ всякая возможность дальнѣйшей утайки ихъ преступленія. Можно ли сказать, что они были больны сумасшествіемъ, когда систематически съ холоднымъ расчетомъ совершали свои кражи и не гораздо ли естественнѣе ихъ покушенія на самоубійство, по поводу открытія ихъ преступленій, объясняются нежела-

ніемъ перенести позоръ, потерпѣть заслуженное наказаніе, чѣмъ умопомѣшательствомъ? На дѣлѣ вообще, какъ думаютъ и нѣкоторые психіатры, гораздо бóльшее число самоубійствъ (конечно не всѣ) совершается съ полнымъ сознаніемъ и при полномъ разсудкѣ, чѣмъ внѣ сознанія и несамопроизвольно. Несомнѣнно во всякомъ случаѣ то, что во всѣхъ фактахъ намѣреннаго и сознательнаго самоубійства играютъ роль мотивовъ къ совершенію этого преступленія разныя темныя человѣческія страсти. Если и самоубійство, какъ всѣ другія преступленія, есть только слѣдствіе естественнаго несовершенства природы, то почему самоубійства не бываетъ у животныхъ? Почему напр. скотъ не покушается на самоубійство, когда вмѣсто сочной зеленой травы для своего корма онъ находитъ одну сухую солому? Скажутъ, по невозможности средствъ къ самоубійству? Но почему хищныя животныя не бросаются съ крутыхъ скалъ въ рѣки или пропасти, когда по цѣлымъ днямъ не находятъ для себя никакой пищи? Почему тяжело навьюченный верблюдъ или лошадь не предпочитаютъ уморить себя голодною смертью, отказавшись отъ всякой предлагаемой имъ пищи, чѣмъ терпѣливо сносить иногда непосильную тяжесть труда и побои отъ возницы? Относительно разныхъ психическихъ аффектовъ, подъ вліяніемъ которыхъ люди совершаютъ самоубійства, говорятъ, что нѣкоторые изъ этихъ аффектовъ доводятъ иногда до самоубійства и нѣкоторыхъ животныхъ. Разсказываютъ, будто бы собака изъ тоски по случаю потери своего господина перестала ѣсть и околѣла съ голоду. Но если это и было на самомъ дѣлѣ, то этимъ однако же нисколько не доказывается, что вѣрная преданная своему господину собака, переставъ ѣсть, дѣйствительно искала себѣ смерти, хотѣла лишить себя жизни. Можно навѣрное сказать, что если бы эту собаку кто нибудь бросилъ въ рѣку съ цѣлію утопить ее, она употребила бы послѣднія силы, чтобъ спасти свою жизнь.

Не будемъ распространяться о разнаго рода противоестественныхъ чувственныхъ порокахъ, въ которыхъ нравственно-испорченные люди превосходятъ иногда всякое животное, хотя такихъ людей и принято сравнивать съ животными. Къ противоестественнымъ преступленіямъ относится также произвольное вытравливаніе плода—преступленіе, какъ утверждаютъ криминалисты, широко распространенное повсюду въ Европѣ,

особенно же среди янки въ Сѣверной Америкѣ. Всѣ эти и подобные факты противоестественной порочности, противоестественныхъ преступленій въ человѣческомъ родѣ, несомнѣнно доказываютъ нравственное поврежденіе человѣческой природы; изъ одного естественнаго несовершенства ея этихъ фактовъ нельзя вывести.

Что прямо идетъ противъ природы, то не могло быть вложено и внѣдрено въ нее самимъ Творцомъ и могло привзойти въ нее инымъ путемъ—путемъ нравственнаго паденія человѣческой природы и постепеннаго дальнѣйшаго ея извращенія въ послѣдующихъ поколѣніяхъ людей. Скептицизмъ отвергаетъ первородный грѣхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ наслѣдственность этого грѣха въ родѣ человѣческомъ. Но наслѣдственный грѣхъ не противорѣчитъ ни психологическимъ, ни физіологическимъ законамъ, а напротивъ въ тѣхъ и другихъ законахъ находитъ подтвержденіе. Передача отъ родителей дѣтямъ и не только дѣтямъ, но и позднѣйшимъ поколѣніямъ (внукамъ, правнукамъ и такъ далѣе) извѣстныхъ психическихъ и моральныхъ свойствъ, извѣстныхъ порочныхъ наклонностей, а также и физіологическихъ недостатковъ (напр. предрасположенія къ извѣстнымъ болѣзнямъ)—явленіе совершенно обычное. Было бы неестественно, съ чисто психологической точки зрѣнія, еслибы поврежденіе нравственной природы прародителей человѣческаго рода черезъ грѣхъ осталось только при нихъ и прошло безслѣдно для ихъ потомства, не коснувшись его. Не находится также въ противорѣчіи ни съ какимъ изъ нравственныхъ, а также и юридическихъ, законовъ и вмѣняемость первороднаго грѣха потомкамъ Адама. Наше нравственное чувство и чувство справедливости нисколько не оскорбляется, когда наприм. дѣти, родившіяся у людей, разжалованныхъ за какія нибудь преступленія или лишенныхъ тѣхъ или другихъ правъ, пріобрѣтенныхъ до совершенія преступленія, не пользуются тѣми правами, какими пользовались ихъ родители до разжалованія. Въ сущности и вмѣненіе первороднаго грѣха потомкамъ Адама сводится къ лишенію ихъ тѣхъ правъ и преимуществъ, которыми ихъ родоначальникъ обладалъ до своего паденія. Всѣ преимущества невиннаго состоянія (безболѣзненность и проч.) обусловливались этимъ именно состояніемъ нашихъ прародителей и за потерею его послѣдовало лишеніе ихъ и насъ этихъ преимуществъ. Такимъ образомъ не оставалось ника-

кого ни нравственнаго ни юридическаго основанія, по которому потомкамъ Адама, рожденнымъ внѣ райскаго состоянія, послѣ паденія, могли бы быть присвоены преимущества райскаго состоянія. Такъ какъ, съ другой стороны, въ Адамѣ всѣ согрѣшили и не только потенціально, но и реально, ибо никто изъ его потомковъ не возвысился до состоянія безгрѣшности, а каждый въ той или другой мѣрѣ лично содѣйствовалъ пріумноженію грѣха и притомъ независимо отъ вліянія наслѣдственнаго первороднаго грѣха, но по своей свободной волѣ: то является справедливымъ и наказаніе рода человѣческаго за грѣхъ. Невмѣняемость людямъ грѣха и безнаказанность его свидѣтельствовали бы не о благости Божіей, которая въ Богѣ неотдѣлима отъ правосудія и справедливости, а о послабленіи, несвойственной высочайшему Существу. Матеріализмъ отрицаетъ вмѣняемость и наказуемость первороднаго грѣха, потому что не хочетъ стать на христіанскую точку зрѣнія на грѣхъ. Противъ отрицанія наказанія, тяготѣющаго надъ родомъ человѣческимъ за грѣхъ, особенно говоритъ болѣзненность рожденія. По существу своему процессъ рожденія не принадлежитъ къ болѣзненнымъ процессамъ,—къ такимъ т. е. процессамъ, болѣзненность которыхъ обусловливается какимъ нибудь уклоненіемъ отъ правильной здоровой нормы въ развитіи органической жизни. Напротивъ по существу своему процессъ рожденія есть одинъ изъ самыхъ нормальныхъ и здоровыхъ процессовъ; имъ предполагается не болѣзнь, а наибольшая степень здоровья, полнота жизненныхъ силъ. Способность къ плодородію, какъ показываетъ опытъ, несвойственна ни преждевременной дряхлости и истощенію жизненныхъ силъ, ни преклонной старости, ни какому нибудь анормальному патологическому состоянію организма въ молодыхъ лѣтахъ. Если нельзя сказать, что безплодіе всегда служитъ признакомъ физическаго нездоровья, то тѣмъ меньше можно сказать, чтобъ плодородіе, при какихъ бы то ни было условіяхъ, могло быть признакомъ какого нибудь нездоровья. Не смотря однакоже на это, рожденіе соединено не только съ величайшими страданіями, но и съ большими опасностями для жизни раждающей, чего не замѣчается ни при какой другой нормальный здоровой жизненной функціи. То обстоятельство, что рожденіе, будучи по существу своему обнаруженіемъ и признакомъ здоровья, въ настоящемъ состояніи яв-

ляется какъ въ высшей степени болѣзненный процессъ и нерѣдко сопровождается смертію, ясно указываетъ на ненормальность настоящаго состоянія и на случайность соединенія съ рожденіемъ мукъ болѣзненности. А въ виду того, что въ животномъ мірѣ эта функція совершается несравненно легче и случаи смерти отъ нея крайне рѣдки, становится еще вѣроятнѣе, что особенная болѣзненность, соединенная съ процессомъ рожденія, въ человѣческомъ родѣ не есть явленіе нормальное, самимъ Богомъ такъ изначала устроенное по Его творческому плану. Отрицающихъ библейское ученіе о болѣзненности рожденія, какъ наказаніи за грѣхъ, и глумящихся надъ словами Св. Писанія: „въ болѣзняхъ родиши чада", мы могли бы спросить:—почему естественныя силы природы, которымъ матеріалисты, особенно изъ лагеря дарвинистовъ, приписываютъ все дѣло въ усовершенствованіи организмовъ, въ приспособленіи наилучшихъ условій для ихъ развитія,—почему эти силы допустили, что самый совершенный человѣческій организмъ подвергается гораздо большимъ мукамъ и страданіямъ при рожденіи дѣтей, чѣмъ низшіе животные организмы? Откуда такая непредусмотрительность природы въ отношеніи къ самому лучшему существу?

Объ искупленіи.

Вопросъ о злѣ находитъ свое полное разрѣшеніе въ ученіи откровенной религіи объ искупленіи. Идея *искупленія* есть вѣчная идея, т. е. отъ вѣчности входившая въ планъ божественнаго міроданія; на это указываетъ извѣстное выраженіе Св. Писанія объ Искупителѣ, какъ „объ агнцѣ закланномъ отъ сложенія міра". Сущность идеи искупленія состоитъ въ томъ, что добровольное паденіе человѣка, предвидѣнное въ вѣчныхъ планахъ божественнаго Провидѣнія, предположено въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ искупить добровольною жертвою Сына Божія и чрезъ то возстановить для человѣка утраченное имъ вслѣдствіе грѣха благодатное состояніе, и такимъ образомъ побѣдить зло въ самомъ его корнѣ и возстановить божественную логику міроздания, нарушенную свободнымъ дѣятелемъ міра. Значеніе идеи искупленія всемірно. Чувство потребности въ искупленіи составляетъ общее основаніе всѣхъ древнихъ

религій и представляетъ глубокознаменательнѣйшій фактъ всемірной исторіи. Стремленіе возобновить разорванную связь между человѣчествомъ и Божествомъ, загладить по возможности грѣхъ и примириться съ небомъ есть стремленіе общее іудейскому и языческому міру. Всемірное ожиданіе избавленія служитъ точкою соприкосновенія между тѣмъ и другимъ міромъ. Вотъ почему Искупитель называется *чаяніемъ народовъ*; въ этомъ возвышенномъ выраженіи Св. Писанія заключается цѣлая самая высокая философія исторіи. Ни одинъ фактъ не засвидѣтельствованъ въ такой степени достовѣрно, какъ сознаніе виновности, господствовавшее въ древнемъ мірѣ, сознаніе необходимости искупленія и въ тоже время его трудности. Жажда искупленія съ глубокой древности породила въ религіозномъ сознаніи человѣчества идею о *жертвѣ*, какъ смывающей вину и подающей надежду на искупленіе. Насколько исторіи удалось проникнуть въ глубину древности, видно, что отъ самыхъ отдаленнѣйшихъ временъ человѣчество, при всемъ различіи особенностей въ отношеніи къ національности, религіи и нравамъ, изумительнымъ образомъ сходилось въ вѣрѣ насчетъ могущества жертвы въ дѣлѣ примиренія нашего съ Богомъ. Религіозные культы всѣхъ древнихъ народовъ представляютъ намъ зрѣлище кровавыхъ жертвъ. „Самое древнее, обще-распространеннѣйшее и священнѣйшее учрежденіе въ человѣчествѣ, въ которомъ слышится біеніе пульса его религіозной жизни (справедливо говоритъ одинъ изъ новѣйшихъ апологетовъ христіанства[1]),— это есть жертва, служащая средоточіемъ всѣхъ культовъ. Жертва была нечѣмъ инымъ, какъ громкимъ и никогда не прерывавшимся воплемъ человѣчества къ Небу о примиреніи съ Богомъ,— воплемъ, раздававшимся изъ всѣхъ пунктовъ земли и оглашавшимъ всѣ тысячелѣтія исторіи,—памятникомъ воздвигнутымъ между небомъ и землею, чтобы постоянно свидѣтельствовать о раскаяніи человѣчества". Среди кровавыхъ жертвъ, которыя приносились въ древности за грѣхи человѣческіе, особенно выдѣляются по своему глубокому трагизму человѣческіе жертвы. Эти жертвоприношенія совершались у древнихъ индійцевъ, у египтянъ и въ еще болѣе ужасныхъ формахъ у финикіянъ, карѳагенянъ и у другихъ симитическихъ народовъ (Iерем. XIX,

---

[1]) *Геттингеръ*—„Апологія".

5; XXXII, 35; Исаіи VII, 72; XIX, 4; Іезек. XVI, 30; Парал. XXVIII, 3; XXXIII, 6). У всѣхъ вообще извѣстныхъ языческихъ народовъ сквозь чудовищную форму этихъ жертвоприношеній проглядываетъ смутное сознаніе глубокой идеи—именно той идеи, что только невинный въ состояніи принести удовлетворительную жертву за виновнаго, что только въ неповинно пролитой крови обитаетъ примиряющая сила. Сами народы чувствовали себя недостойными приближиться къ божеству и сознавали, что только именемъ невинной жертвы, принесенной за грѣхи народа, можетъ быть смягченъ гнѣвъ небеснаго правосудія.

Отголосокъ всеобщихъ ожиданій искупленія и вмѣстѣ чаянія великой жертвы за грѣхи міра,—большей, чѣмъ человѣческія жертвы,—высказывается во многихъ глубокомысленныхъ миѳахъ языческой древности. Таковъ греческій миѳъ о будущей побѣдѣ юнаго полубога, добровольной смерти котораго суждено освободить стараго плѣнника Кавказа, прикованнаго къ скалѣ. Этотъ миѳъ представляетъ образъ древняго человѣчества, находящагося подъ тяжкимъ игомъ виновности за грѣхъ и не могущаго освободиться отъ него собственными силами. Герой этого миѳа Прометей страдалъ, прикованный въ наказаніе за похищеніе имъ небеснаго огня къ кавказской скалѣ, гдѣ коршунъ безпрерывно терзалъ его печень, пока Гераклъ не застрѣлилъ коршуна, а юный полубогъ Хиронъ не вызвался добровольно умереть за него. Сюда относятся всѣ вообще миѳы о страждущемъ и умирающемъ богѣ, наприм. миѳъ о Діонисѣ, въ честь котораго финикіане совершали погребальныя тризны въ осеннее время. Къ миѳамъ языческой древности, въ которыхъ проглядываетъ мысль о будущемъ искупленіи, ученые относятъ: 1) египетскій миѳъ о *Горосѣ*—потомкѣ Изиды, который по вѣрованіямъ египтянъ долженъ былъ побѣдить злого духа *Тифона*; 2) о *Геркулесѣ*, который, по вѣрованіямъ грековъ, долженъ былъ умертвить *дракона* и снова дать людямъ плоды того прекраснаго сада, двери котораго были заключены для смертныхъ послѣ ихъ паденія; 3) персидское преданіе о *Митрѣ*—посредникѣ долженствующемъ побѣдить Аримана, также позднѣйшее—о *Созіошѣ*, имѣющемъ положить конецъ мрачному царству Аримана; 4) индійское сказаніе о *Кришнѣ*, отъ воплощенія котораго въ человѣческомъ видѣ индійцы ожидали исправленія всѣхъ золъ, произведенныхъ великимъ змѣемъ *Калигою;* 5)

мексиканская легенда о божественномъ существѣ Genteolt, которое должно, по этой легендѣ, восторжествовать надъ грубостію другихъ боговъ, ввести повсюду благодѣтельныя учрежденія и побѣдить злаго духа Natter, чрезъ котораго соблазнена праматерь рода человѣческаго; 6) древне-германскій миѳъ о *Торѣ* (Thor)—первенцѣ Одина, который какъ самый сильный между богами долженъ побѣдить змія Мигдара (Migdar); 7) миѳъ южно-американскаго племени Саливовъ о божествѣ *Пуру* (Puru), которое должно прогнать въ подземный міръ змія, причиняющаго вредъ людямъ. Замѣчательно, что во всѣхъ почти приведенныхъ миѳахъ варіируется одно общее преданіе о какомъ-то таинственномъ зміѣ, какъ виновникѣ зла, и одно общее ожиданіе избавителя, имѣющаго побѣдить этого змія; здѣсь нельзя не слышать отзвуковъ обѣтованія о сѣмени жены, долженствующемъ стереть главу змія. Въ скандинавскомъ эпосѣ въ одной легендѣ разказывается о таинственномъ существѣ (Балдръ), добромъ любимцѣ боговъ и людей, который сойдетъ на землю, будетъ умерщвленъ коварною хитростію злаго духа—Локи. Объ этомъ будутъ сѣтовать боги и всѣ творенія. Съ того времени увеличатся борьба и кровопролитіе на землѣ и въ борьбѣ этой погибнутъ всѣ боги. Тогда умерщвленный избавитель возвратится къ жизни,—возстановитъ золотой вѣкъ, въ которомъ не будетъ господства зла, а будутъ царствовать миръ и добро. Обращаясь отъ миѳологіи къ ученію древнихъ философовъ и мудрецовъ, мы и здѣсь находимъ выраженіе надеждъ и чаяній касательно пришествія Избавителя. Вспомнимъ „Логосъ“ Платона, „Всеобщаго учителя“, котораго желалъ Сократъ, „Святаго Мужа, котораго ожидалъ Конфуцій, „Всеміриаго властителя“, о которомъ говорится въ Сивиллиныхъ книгахъ и который ожидался на всемъ Востокѣ.

Въ несомнѣнную крайность впадаетъ миѳическая школа Баура при объясненіи древнихъ языческихъ миѳовъ, выражающихъ мысль объ искупленіи. Она думаетъ найти въ этихъ миѳахъ все существенное содержаніе откровенной идеи объ искупленіи. Безспорно, въ нѣкоторыхъ изъ древнихъ языческихъ миѳовъ болѣе или менѣе ясно высказывается та мысль, которая составляетъ основу откровенной идеи объ искупленіи,—именно, что только Богъ можетъ искупить насъ, что только Богочеловѣкъ можетъ быть нашимъ Спасителемъ и Искупителемъ.

Но эта мысль ни въ одномъ изъ древнихъ миѳовъ не высказывается вполнѣ ясно и безъ примѣси элементовъ, искажающихъ ея сущность, т. е. безъ примѣси политеизма. Но языческіе миѳы о будущемъ искупленіи не вполнѣ ясны, нерѣдко затемнены слишкомъ фантастическими образами, и по справедливости могутъ быть названы лишь *„сонімми и гаданіями“* древняго міра относительно будущаго искупленія. Какъ неопредѣленныя очертанія, въ которыхъ намъ являются предметы во время ночи, опредѣляются и являются въ ихъ дѣйствительномъ видѣ только при дневномъ свѣтѣ: такъ языческія чаянія искупленія проясняются и получаютъ свой истинный смыслъ только при свѣтѣ откровеннаго ученія объ искупленіи рода человѣческаго. Для примѣра возьмемъ вышеизложенный миѳъ о Прометеѣ. Въ немъ играютъ роль нѣсколько боговъ и героевъ. Прикованный къ скалѣ, Прометей высказываетъ предвѣщаніе, что нѣкогда тяжкая участь его, сопряженная съ величайшими страданіями, кончится, и самъ предвидитъ своего будущаго избавителя въ Геркулесѣ. Но это избавленіе должно совершиться только чрезъ искупительное страданіе. Меркурій предсказываетъ ему: „Не ожидай, смертный, конца твоего страданія, пока не явится *богъ* искупителемъ твоего мученія, готовый умереть и низойти за тебя въ невѣдомое царство Аида и въ мрачную пропасть тартара“. Это исполняется тогда, когда юный полубогъ Хиронъ, сынъ Кроноса, справедливѣйшій и мудрѣйшій изъ центавровъ, жертвуетъ за Прометея собою, между тѣмъ какъ Геркулесъ убиваетъ коршуна на его груди и освобождаетъ его отъ мученія. Изъ этого, какъ и изъ другихъ подобныхъ миѳовъ, видно, что языческій міръ сознавалъ нужду въ искупленіи, чувствовалъ свою болѣзнь и смутно сознавалъ въ глубинѣ своей души, что противъ этой болѣзни есть цѣлительное средство и что оно должно быть такого рода, что безъ божественной жертвы дѣло это обойтись не можетъ; но язычникъ не достигалъ до познанія самаго истиннаго врачующаго средства. Мессіанскія чаянія его являются намъ лишь въ слабыхъ и тусклыхъ очертаніяхъ.

Раціоналистическая школа ученіе объ искупленіи, понимаемомъ въ христіанскомъ и вообще въ религіозномъ смыслѣ, считаетъ однимъ изъ древнихъ суевѣрій и предразсудковъ, къ области которыхъ она относитъ всѣ вообще чаянія искупленія у

древнихъ народовъ, приравнивая эти чаянія къ мечтамъ о возвращеніи золотаго вѣка. Но слова: „суевѣріе“, „предразсудокъ“, „мечта“, которыми грубый натурализмъ называетъ мысль объ искупленіи и въ которыхъ онъ надѣется найти объясненіе дѣлу, вовсе ничего не объясняютъ тамъ, гдѣ дѣло идетъ о такомъ всеобщемъ и изумительномъ явленіи, проходящемъ чрезъ жизнь всѣхъ народовъ; потому что заблужденіе никогда не бываетъ всеобщимъ и не проходитъ чрезъ цѣлый рядъ вѣковъ, какъ это мы видимъ здѣсь. Заблужденіе есть временное явленіе, охватывающее нѣкоторые или многіе вѣка, но оно всегда съ теченіемъ времени вытѣсняется истиною. Вѣра же въ умилостивительную и искупительную силу добровольной жертвы находится вездѣ и у всѣхъ народовъ. И доселѣ жертва составляетъ принадлежность всѣхъ религіозныхъ культовъ.

Натуралистическій оптимизмъ, отрицающій поврежденность человѣческой природы чрезъ грѣхъ, противопоставляетъ откровенной идеѣ искупленія идею *„самоискупленія человѣка“* отъ зла, а пессимизмъ, признающій самого Бога виновникомъ міроваго зла, противопоставляетъ идею „самоискупленія“ Бога. Къ первому изъ этихъ воззрѣній примыкаютъ новѣйшіе соціалисты, мечтающіе уничтожить все зло въ мірѣ собственными усиліями человѣческаго ума и воли, избавить человѣчество отъ всѣхъ золъ и бѣдствій и возстановить полный рай на землѣ съ помощію однихъ чисто человѣческихъ средствъ. Послѣднее воззрѣніе проповѣдуютъ новѣйшіе „необуддисты“ Шопенгауэро-Гартмановской школы, проклинающіе самую жизнь, какъ зло и какъ тотъ мнимо-первородный грѣхъ, который по ихъ мнѣнію служитъ источникомъ всяческаго зла въ мірѣ. Такъ какъ происхожденіе самаго бытія и жизни пессимизмъ объясняетъ вмѣшательствомъ „дикой и глупой“ воли въ спокойное и мирное пребываніе вѣчнаго разума въ лонѣ домірнаго безсознательнаго небытія: то искупленіе міра отъ зла онъ считаетъ возможнымъ только подъ условіемъ добровольнаго отреченія разума отъ воли, одаренной безумною жаждою бытія, проникнутой страстнымъ желаніемъ жизни, служащей источникомъ неисчислимыхъ мученій для человѣка и для всѣхъ живыхъ существъ. Этотъ-то процессъ отреченія вѣчнаго разума отъ воли и возвращенія его въ первобытное состояніе безсознательности пессимисты называютъ *самоискупленіемъ божества* и въ этомъ самоискупленіи видятъ единствен-

но возможный радикальный способъ избавленія міра отъ зла.

Сравнивая эти два воззрѣнія на искупленіе и его значеніе, нельзя не признать, что пессимизмъ, при всей его нелѣпости, за всѣмъ тѣмъ глубже понимаетъ идею искупленія, чѣмъ самодовольный и поверхностный оптимизмъ. Пессимизмъ впадаетъ въ ту существенную и капитальную ошибку, что вопреки здравому смыслу самого Бога считаетъ причиною зла. Зло, какъ бы оно ни опредѣлялось, все же не можетъ быть признано инымъ чѣмъ нибудь, какъ отрицаніемъ, ограниченіемъ безконечнаго совершенства. Поэтому невозможно мыслить Бога Богомъ, коль скоро мы внесемъ въ представленіе о Богѣ понятіе о Немъ, какъ объ источникѣ зла. Если допустить, что вѣчный Божественный разумъ допустилъ возобладаніе надъ собою злой воли и затѣмъ поставленъ въ необходимость бороться съ нею, чтобъ постепенно освободиться отъ ея гнетущаго вліянія и искупить себя отъ роковаго ея давленія, свергнувъ съ себя иго первороднаго грѣха: тогда отъ идеи Бога, какъ существа Безконечнаго, у насъ не останется уже и тѣни этой идеи. Божество будетъ мыслимо нами, какъ ограниченное существо. Но пессимизмъ по крайней мѣрѣ не отрицаетъ той глубокой мысли въ понятіи объ искупленіи, что оно не можетъ быть совершено никѣмъ кромѣ Бога, что оно необходимо требуетъ божественной причины и безъ этой причины есть метафизическая невозможность. Поверхностный оптимизмъ думаетъ иначе. Онъ считаетъ возможнымъ уничтоженіе зла въ будущемъ усиліями человѣческаго ума и воли, забывая, что многое въ дѣлѣ искорененія зла невозможно ни для какихъ усилій человѣческой воли и стоитъ внѣ всякой человѣческой и вообще ограниченной возможности. Допустимъ вмѣстѣ съ новѣйшими соціалистами, что всѣ ихъ мечты когда нибудь исполнятся, бѣдность уничтожится во всѣхъ уголкахъ міра, распредѣленіе земныхъ благъ будетъ повсюду равномѣрно, благодаря улучшенію санитарныхъ условій повсюду болѣзни ослабѣютъ или даже совсѣмъ уничтожатся, самый срокъ человѣческой жизни будетъ продленъ гораздо больше сравнительно съ теперешнимъ. За всѣмъ тѣмъ будетъ оставаться роковое, грозное и неизбѣжимое бѣдствіе—смерть...

Чѣмъ же можетъ утѣшить себя счастливый и самодовольный соціалистъ, приближаясь къ смерти? Разставаясь съ жизнью,

пресыщенный ея благами житель будущаго соціалистическаго рая не будетъ конечно нуждаться ни въ священникѣ, ни въ религіозномъ утѣшеніи, почерпаемомъ въ надеждѣ на вѣчную жизнь и на милосердіе Божіе къ грѣшнику ради заслугъ Искупителя. Онъ будетъ приготовлять себя къ смерти размышленіемъ о какой нибудь важной научной истинѣ въ родѣ ньютоновой биномы. Священникъ конечно уже не будетъ напутствовать его утѣшительнымъ напоминаніемъ о великой искупительной Жертвѣ, принесенной за грѣхи міра, и о попраніи вѣчной смерти смертію Искупителя, а придетъ какой нибудь ученый филантропъ и прочитаетъ умирающему утѣшительныя выдержки изъ алгебры или химіи и усладитъ ему путь въ царство небытія искуснымъ изложеніемъ какого нибудь вновь открытаго физическаго закона. Это такъ благотворно повліяетъ на умирающаго, что онъ умретъ съ истинно научнымъ спокойствіемъ. Когда человѣкъ будетъ подвергаться какому нибудь опасному искушенію и не въ силахъ будетъ противостоять ему, то стоитъ только уединиться ему въ кабинетъ и немного позаняться размышленіемъ о законѣ міроваго равновѣсія; это такъ укрѣпитъ его, что онъ безбоязненно можетъ проходить чрезъ огненную печь всевозможныхъ искушеній. Подобное размышленіе будетъ чрезвычайно благотворно и на случай какого нибудь тяжкаго горя или невозвратимой потери. Наприм. у человѣка умираетъ нѣжно любимая жена. Онъ знаетъ, что никогда больше не увидитъ ее и что она вмѣсто того, чтобы ждать его въ будущемъ мірѣ, разложится на свои химическіе элементы. Въ такихъ обстоятельствахъ онъ, возвратившись съ научныхъ разумѣется похоронъ, уединится для того, чтобы найти утѣшеніе въ размышленіи объ элементахъ орбиты какой нибудь новой кометы, или сосредоточитъ свои сердечныя чувствованія на великой истинѣ, что сила притяженія обратно пропорціональна квадрату разстоянія. Это скоро утѣшитъ и укрѣпитъ его и онъ выйдетъ изъ своего уединенія съ полнымъ миромъ въ душѣ.— „Отверженіе теоріи, что существуетъ какой-то грѣхъ, нуждающійся въ искупленіи, и принятіе того ученія, что удовольствія земной жизни есть единственное правило всей мудрости, поведутъ (обѣщаютъ соціалисты) къ результатамъ, при которыхъ куда какъ лучше будетъ житься людямъ, чѣмъ при нынѣшнихъ суевѣрныхъ и мистическихъ понятіяхъ, тревожащихъ совѣсть и только мѣшаю-

щихъ спокойно наслаждаться жизнію“!?.. Люди будущаго несомнѣнно будутъ толковать о нравственности такъ же красно, какъ говорили о ней стоическіе философы. Но если кто нибудь изъ нихъ найдетъ выгоднымъ отдать свою жену въ наемъ ближнему, или признаетъ за лучшее покончить съ своею жизнію: то будущая нравственность, отрѣшенная отъ супранатуралистическихъ и „мистическихъ“ идей, ничего не возразитъ противъ этого...

О всемірномъ потопѣ.

Библейское повѣствованіе о всемірномъ потопѣ (Быт. гл. VI и VII), которымъ, по Библіи, оканчивается первобытная исторія человѣческаго рода и послѣ котораго начинается новая эра въ жизни человѣчества, принадлежитъ къ числу повѣствованій, наиболѣе оспориваемыхъ со стороны раціоналистической и скептической критики изъ всѣхъ другихъ повѣствованій Библіи о первобытныхъ временахъ. Поводъ къ отрицанію достовѣрности этого повѣствованія подаетъ раціоналистамъ и скептикамъ главнымъ образомъ объемъ потопа—въ томъ его видѣ, какъ онъ изображается въ Библіи, или его всемірность; но вмѣстѣ съ этимъ подвергаются критикѣ и сомнѣнію и многіе другіе болѣе частные пункты библейскаго сказанія, какъ то: сказаніе о Ноевомъ ковчегѣ, о помѣщеніи въ немъ животныхъ и т. под. Признавая, что въ основѣ библейскаго повѣствованія о потопѣ лежитъ древнее преданіе о дѣйствительно бывшей геологической катастрофѣ въ незапамятную первобытную эпоху, скептическая критика съ одной стороны усиливается до возможной степени уменьшить геологическое значеніе библейскаго потопа,—низвести его до степени частнаго и мѣстнаго, хотя большаго, но во всякомъ случаѣ не всемірнаго наводненія. Съ другой стороны новѣйшее отрицаніе, опираясь на естествознаніе, старается противопоставить библейскому потопу такъ называемый въ геологіи *„ледниковый періодъ“*, какъ несравненно болѣе древній, болѣе продолжительный и болѣе всеобъемлющій геологическій феноменъ, чѣмъ библейскій потопъ. Вслѣдствіе этихъ и подобныхъ отрицательныхъ стремленій новѣйшаго времени библейское сказаніе о всемірномъ потопѣ подвергается большимъ нападкамъ. Оно низ-

водится скептицизмомъ въ разрядъ тѣхъ сагъ и миѳовъ, въ которыхъ на небольшое зерно дѣйствительной исторической истины напластовалась съ теченіемъ времени масса фантастическихъ преувеличеній и легендарныхъ подробностей.

Въ виду этого со стороны христіанской апологетики требуется прежде всего уяснить то значеніе, какое имѣетъ библейское повѣствованіе о всемірномъ потопѣ для христіанскаго міросозерцанія и затѣмъ представить главнѣйшія научныя данныя, которыя служатъ къ подтвержденію его истины. Эту задачу мы и постараемся выполнить, не задаваясь широкою цѣлію—разрѣшить всѣ спорные вопросы, возбуждаемые разными частными пунктами библейскаго сказанія о потопѣ.

Библейское повѣствованіе о всемірномъ потопѣ, по своему значенію, не принадлежитъ къ числу тѣхъ частностей, встрѣчающихся въ историческихъ книгахъ Св. Писанія, которыя не имѣютъ существеннаго значенія для всего библейскаго и христіанскаго міросозерцанія, какъ наприм. нѣкоторыя хронологическія показанія относительно тѣхъ или другихъ частныхъ событій и т. под. Вмѣстѣ съ отрицаніемъ истины и достовѣрности его сдвигается съ своего мѣста основной краеугольный камень всей библейской исторіи, которая отъ Ноя и его сыновей производитъ всѣ существующія теперь племена и отправляется въ своихъ изслѣдованіяхъ послѣпотопнаго періода отъ всемірнаго потопа, какъ дѣйствительнаго историческаго факта. Кромѣ того библейское повѣствованіе о всемірномъ потопѣ имѣетъ существенно важное значеніе и съ христіанско-догматической точки зрѣнія. Повѣствованіе это не принадлежитъ къ числу ветхозавѣтныхъ повѣствованій о какихъ нибудь частныхъ историческихъ фактахъ, съ которыми не связывается непосредственно какое либо догматическое христіанское ученіе. Напротивъ, со всемірнымъ потопомъ неразрывно связывается христіанское ученіе о непрерывномъ продолженіи рода человѣческаго отъ Адама чрезъ Ноя и о единствѣ человѣческаго рода. Особенную же важность библейскому повѣствованію о всемірномъ потопѣ въ глазахъ всякаго вѣрующаго христіанина придаетъ то, что истина этого повѣствованія не только въ общихъ его основахъ, но и во многихъ его частностяхъ (хотя не всѣхъ), засвидѣтельствована самимъ Іисусомъ Христомъ и принималась за несомнѣнную истину Его апостолами. Съ всемірнымъ потопомъ, какъ несомнѣннымъ

фактомъ, Іисусъ Христосъ сравнивалъ свое собственное будущее пришествіе для всемірнаго суда. „Какъ было во дни Ноя,— читаемъ слова Спасителя у евангелиста Матѳея,—такъ будетъ и въ пришествіе Сына человѣческаго. Ибо какъ во дни предъ потопомъ ѣли, пили, женились и выходили замужъ до того дня, какъ вошелъ Ной въ ковчегъ, и не думали пока не пришелъ потопъ *и не истребилъ всѣхъ*; такъ будетъ и пришествіе Сына человѣческаго“ (Матѳ. XXIV, 37). Въ апостольскихъ посланіяхъ также нерѣдко говорится о всемірномъ потопѣ, какъ о дѣйствительно бывшемъ событіи. Св. апостолъ Петръ въ 1-мъ посланіи (III, 20), сравнивая христіанское крещеніе съ спасеніемъ Ноева семейства отъ потопа, говоритъ: какъ „нѣкогда.... во дни Ноя, во время строенія ковчега, въ которомъ немногіе, то есть восемь душъ, спаслись отъ воды; такъ и насъ нынѣ подобное сему образу крещеніе... спасаетъ воскресеніемъ Іисуса Христа“. О потопленіи перваго міра потопомъ ап. Петръ говоритъ дважды и во 2-мъ своемъ посланіи (II, 5; III, 6). Въ посланіи св. апостола Павла къ Евреямъ также упоминается о потопѣ. „Вѣрою, говоритъ апостолъ, Ной, получивъ откровеніе о томъ, что еще не было видимо, благоговѣя приготовилъ ковчегъ для спасенія дома своего; ею осудилъ онъ весь міръ, и сдѣлался наслѣдникомъ праведности по вѣрѣ“ (Евр. XI, 7).

Раціоналисты говорятъ, что Іисусъ Христосъ и апостолы (хотя въ то же время сами могли не считать этого сказанія за истинное во всѣхъ подробностяхъ) примѣнялись къ господствующимъ взглядамъ своихъ современниковъ—іудеевъ на библейское сказаніе о потопѣ, когда упоминали о потопѣ или сравнивали съ нимъ, какъ съ прообразомъ, тѣ или другія новозавѣтныя ученія и учрежденія. Но Христосъ и Его апостолы были учители *истинные* и потому не могли изъ угожденія къ господствующимъ взглядамъ современниковъ жертвовать истиною; не могли приводить легендарное сказаніе о потопѣ, если бы оно было такимъ, въ доказательство правосудія Божія и въ объясненіе спасительной силы крещенія и будущаго всеобщаго суда надъ міромъ.

По вопросу о томъ, въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать всемірное значеніе библейскаго потопа, въ смыслѣ геологическомъ или только антропологическомъ, т. е. былъ ли библейскій

потопъ всемірнымъ въ томъ смыслѣ, что онъ покрывалъ всю поверхность земнаго шара, или въ томъ, что въ волнахъ этого потопа погибло только все допотопное человѣчество за исключеніемъ семейства Ноя,—по этому вопросу высказываются неодинаковыя мнѣнія въ кругу современныхъ западныхъ богослововъ. Тѣ изъ нихъ, которые болѣе или менѣе примыкаютъ къ раціоналистическимъ взглядамъ на библейскій потопъ или стараются согласить эти взгляды съ библейскимъ ученіемъ, находятъ возможнымъ сдѣлать нѣкоторую уступку въ пользу раціонализма по этому вопросу. Они допускаютъ, что библейскій потопъ могъ быть не повсемѣстнымъ на всемъ земномъ шарѣ, но могъ захватывать собою только тѣ мѣстности и страны, которыя были обитаемы предпотопнымъ человѣчествомъ. Такъ какъ существенную сторону библейскаго повѣствованія о потопѣ они признаютъ только въ томъ, что въ немъ выставляется на видъ наказаніе Божіе, постигшее предпотопное человѣчество за его нечестіе, а все прочее считаютъ несущественнымъ и не важнымъ: то охотно жертвуютъ въ пользу раціонализма геологическою всемірностію библейскаго потопа. Былъ ли этотъ потопъ, какъ геологическое явленіе, всемірнымъ, повсемѣстнымъ на всей землѣ,—это для нихъ имѣетъ совершенно второстепенное значеніе; существенная важность оставляется ими только за тою библейскою истиною, что чрезъ потопъ истреблены съ лица земли всѣ люди, которые до того времени жили на ней, кромѣ праведнаго Ноя съ семействомъ [1]). Но эта уступка въ пользу раціоналистическаго взгляда на библейскій потопъ неумѣстна даже потому, что она нисколько не достигаетъ своей цѣли—примирить Библію съ раціонализмомъ. Раціонализмъ, какъ замѣчено было выше, старается уменьшить библейскій потопъ до степени мѣстнаго, частнаго наводненія. Для того, чтобы удовлетворить этому его стремленію, нужно было бы согласиться не только съ тѣмъ, что библейскій потопъ не обнималъ всей земной поверхности, но и съ тѣмъ, что до потопа была населена людьми лишь незначительная часть земли. Но съ этимъ не позволяютъ согласиться ни Библія, ни наука. Библейское повѣствованіе о потопѣ пря-

---

[1]) *Reusch*—„Bibel und Natur“ 4 Aufl. S. 296. Cp. *Kohler*„—Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testament“. S. 59-

мо начинается указаніемъ на размноженіе рода человѣческаго на землѣ (Быт. VI, 1) въ предпотопный періодъ, а по научнымъ, хотя и предположительнымъ вычисленіямъ (но не лишеннымъ вѣроятности), размноженіе это должно было быть весьма не незначительнымъ. Даже тѣ изъ этихъ вычисленій, которыя принимаютъ теперешнее плодородіе людей за мѣру для размноженія людей въ первобытную эпоху, приходятъ къ тому заключенію, что въ теченіе 1500 лѣтъ,—т. е. въ теченіе того срока, какой по даннымъ библейской хронологіи протекъ отъ сотворенія человѣка до потопа,—населеніе земнаго шара, происшедшее отъ одной первоначальной человѣческой четы, могло превышать уже 1000 милліоновъ людей [1]). Если въ дѣйствительности численность предпотопнаго человѣчества и не была такъ велика, а только приблизительно достигала этой цифры: то и въ такомъ случаѣ число допотопныхъ людей не могло помѣщаться на относительно небольшомъ пространствѣ земли, но должно было заселять собою наибольшее пространство обитаемыхъ частей земли, т. е. материковъ. Такимъ образомъ уже по одному этому на библейскій потопъ нельзя смотрѣть, какъ на незначительное по пространству, какое нибудь мѣстное, наводненіе. Коль скоро допускается, что чрезъ потопъ уничтожено все предпотопное человѣчество, то должно быть признано и то, что онъ покрывалъ собою всю поверхность земли. Къ этому признанію вынуждаютъ всякаго безпристрастнаго изслѣдователя и прямыя библейскія выраженія о потопѣ, что имъ покрылись всѣ высокія горы, какія есть подъ всѣмъ небомъ (Быт. VII, 19), что чрезъ него лишилась жизни всякая плоть движущаяся по землѣ—не только всѣ люди, но и все, что̀ имѣло дыханіе жизни,—истребилось всякое существо, которое было на поверхности всей земли,—отъ человѣка до скота и гадовъ и птицъ небесныхъ все истребилось съ земли (VII, 21—24). Эти библейскія выраженія не оставляютъ мѣста никакому сомнѣнію въ томъ, что Библія смотритъ на потопъ, какъ на всемірный, не только въ антропологическомъ, но и въ геологическомъ смыслѣ.

---

[1]) *Glaubrecht.* - „Bibel und Naturwissenschaft“ S. 150.

Старая геологическая школа—школа Кювье—сходилась съ ученіемъ Библіи о потопѣ; но въ одномъ и притомъ весьма важномъ пунктѣ не доставало у ней согласія съ Библіею. Дѣло въ томъ, что тогдашніе геологи въ допотопныхъ слояхъ земли не находили никакихъ остатковъ людей. Нѣкоторые изъ нихъ, болѣе скорые на заключенія, рѣшительно утверждали, что потопъ имѣлъ мѣсто на землѣ раньше появленія на ней человѣка. Это отрицаніе допотопнаго человѣка со стороны нѣкоторыхъ геологовъ и было наиболѣе важнымъ пунктомъ несогласія между геологіею и теологіею тогдашняго времени въ вопросѣ о потопѣ. Болѣе осторожные изъ геологовъ школы Кювье старались объяснить причины отсутствія человѣческихъ костей въ допотопныхъ слояхъ тѣмъ, что вслѣдствіе большаго обилія фосфора человѣческія кости могли подвергнуться болѣе быстрому процессу гніенія сравнительно съ костями допотопныхъ животныхъ. Другіе же высказывали надежду, что со временемъ, при болѣе тщательныхъ изысканіяхъ, могутъ быть найдены ископаемые человѣческіе остатки и въ допотопныхъ слояхъ земли, что въ послѣднее время и оправдалось на дѣлѣ. Въ остальномъ если и были нѣкоторыя разногласія, то не существенныя и легко поддавались соглашенію и примиренію. Болѣе безпристрастные представители и геологической и богословской науки тогдашняго времени представили болѣе или менѣе удачные опыты [1]) соглашенія геологическаго и библейскаго ученія о потопѣ, какъ относительно времени его появленія такъ и относительно послѣдствій, произведенныхъ имъ въ земныхъ пластахъ. Самъ глава тогдашней геологической школы Кювье высказывался за согласіе въ существенномъ библейскаго ученія о потопѣ съ геологическимъ. Современная геологическая школа *Лайеле-дарвиновская*, открывъ слѣды человѣка въ допотопныхъ слояхъ земли, чрезъ это устранила главный спорный пунктъ между прежними геологами и богословами по вопросу о потопѣ. Теперь фактъ существованія человѣка до потопа достаточно подтвержденъ геологическими изслѣдованіями. Но что касается ученія новой геологической школы о самомъ потопѣ, то оно представляетъ много пунктовъ разногласящихъ съ библейскимъ ученіемъ, особенно въ тѣхъ сочиненіяхъ по геологіи, которыя стараются кстати и некстати выставить

[1]) Обзоръ этихъ опытовъ см. въ статьѣ Е. И. Ловягина; „Хр. Чт." 1864 г.

на видъ противорѣчіе между Библіей и наукой. Главные пункты разногласія современной геологической гипотезы о потопѣ съ библейскимъ ученіемъ сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ. Во 1-хъ геологія смотритъ на потопъ какъ на естественное космогоническое явленіе, а не какъ на наказаніе Божіе. Она смотритъ далѣе на потопъ не какъ на болѣе или менѣе внезапную катастрофу, подготовлявшуюся по Библіи въ теченіе только 40 дней, но какъ на громадную по времени продолженія цѣлую геологическую эпоху. Потопу, по ученію новой геологіи, предшествовало постепенное, крайне медленное, пониженіе температуры на землѣ, дошедшее наконецъ до ледянаго состоянія, при чомъ массы воды на земной поверхности превратились въ ледники, покрывшіе обширныя пространства нынѣшнихъ континентовъ. Потопъ, по библейскому повѣствованію, болѣе или менѣе внезапно наступилъ и скоро прошелъ, между тѣмъ *„ледниковый періодъ“*, по ученію геологовъ, весьма долго подготовлялся и еще гораздо дольше продолжался,—длинный рядъ тысячелѣтій. Во 2-хъ потопъ въ Библіи представляется всемірнымъ. По ученію большинства современныхъ геологовъ, наводненіе, предшествовавшее ледниковому періоду, покрывало только большія пространства нынѣшнихъ континентовъ, но не всю поверхность земнаго шара, и притомъ—не одновременно. Хотя между новѣйшими геологами нѣкоторые (*Агассицъ*) держатся того мнѣнія, что нѣкогда полярные льды и снѣга покрывали всю земную поверхность, чѣмъ само собою предполагается, что и наводненіе, предшествовавшее образованію льдовъ, было повсюдное на землѣ; но это мнѣніе не раздѣляется всѣми новѣйшими геологами. Въ 3-хъ средоточіемъ и исходнымъ пунктомъ потопа въ Библіи представляются страны передней Азіи. По мнѣнію же новѣйшихъ геологовъ началомъ и центромъ „ледниковаго періода“ было сѣверное полушаріе со странами лежащими ближе къ полюсамъ, чѣмъ къ экватору. Нѣкоторые изъ современныхъ геологовъ сомнѣваются, былъ ли даже ледяной періодъ на южномъ полушаріи—въ тропическихъ странахъ? Въ 4-хъ свой потопъ современные геологи относятъ къ доисторической эпохѣ, отодвигая его за нѣсколько милліоновъ лѣтъ назадъ. Наконецъ въ 5-хъ они не связываютъ съ нимъ уничтоженія всѣхъ людей допотопной эпохи. Въ виду означенныхъ разногласій между современнымъ геологическимъ и древнимъ библейскимъ ученіемъ о потопѣ,

естественно возникаетъ вопросъ: объ одномъ ли и томъ же предметѣ они говорятъ, другими словами—можно ли отождествлять геологическій потопъ, какъ его понимаетъ современная геологія,—съ тѣмъ потопомъ, о которомъ говорится въ Библіи? Тѣ изъ новѣйшихъ западныхъ богослововъ, которые склонны смотрѣть на ученіе новѣйшей геологіи о потопѣ, какъ на ученіе достаточно твердо обоснованное въ научномъ отношеніи, и въ то же время не желаютъ отказаться отъ попытки согласить это ученіе съ библейскимъ, говорятъ, что ледниковый періодъ, о которомъ учитъ геологія, конечно не совпадаетъ съ Ноевымъ потопомъ, но онъ могъ имѣть мѣсто на землѣ въ тотъ неопредѣленный періодъ времени, когда, по библейскому ученію, земля была еще не устроена и ее покрывала вода, т. е. въ тотъ періодъ состоянія земли, о которомъ говорится въ 2-мъ ст. I-й гл. книги Бытія. Ничего нѣтъ невозможнаго, говорятъ они, что вода, покрывавшая землю „вначалѣ", вслѣдствіе постепеннаго пониженія температуры, замерзла и такимъ образомъ могли появиться на землѣ и тѣ „ледники", о которыхъ толкуютъ современные геологи, хотя объ этомъ (ледниковомъ) фазисѣ въ образованіи нашей планеты намъ и ничего не сообщаетъ Св. Писаніе. Что же касается Ноева потопа, о которомъ говорится въ 7-й главѣ книги Бытія, то онъ могъ имѣть мѣсто уже въ историческое время—долго спустя послѣ сотворенія міра и человѣка—и притомъ не какъ естественное явленіе въ ходѣ образованія земли, а какъ наказаніе Божіе за беззаконія предпотопныхъ людей. Таковъ пріемъ соглашенія современно-геологическаго ученія о потопѣ съ библейскимъ у тѣхъ, говоримъ, богослововъ, которые принимаютъ за послѣднее слово науки ученіе современной геологіи о потопѣ. Но при всѣхъ натяжкахъ, къ которымъ приходится прибѣгать при подобныхъ соглашеніяхъ Библіи съ геологіею, ими всетаки не достигается цѣль, къ которой стремятся „богословы—согласители". Такъ какъ современная геологія находитъ въ допотопныхъ слояхъ земли разные виды животныхъ и даже остатки самого человѣка, то, по мнѣнію большинства ея представителей, потопъ могъ имѣть мѣсто на землѣ не ранѣе, какъ тогда, когда въ существенномъ завершилось уже образованіе земли, когда существовали уже всѣ условія для жизни на ней человѣка и другихъ живыхъ существъ. Обыкновенно начало ледниковаго перiо-

да геологи относятъ къ концу такъ называемой „третичной“ геологической эпохи, далеко уже отстоящей отъ того хаотическаго состоянія земли, о которомъ говорится въ 2-мъ стихѣ 1-й гл. книги Бытія. Въ виду этого нѣкоторые изъ „соглашателей“ Библіи съ геологіею по вопросу о потопѣ прибѣгаютъ къ вышеизложенной „возстановительной“ (реституціонистской) гипотезѣ о твореніи, которою предполагаются: существованіе особаго міра до созданія настоящаго, потомъ разрушеніе его и новое возстановленіе. За всѣмъ тѣмъ соглашеніе все таки не достигается; потому что современная геологія учитъ, что ледниковый періодъ отнюдь не разрушилъ земли и не уничтожилъ на ней всѣхъ раньше существовавшихъ видовъ животныхъ, растеній, а также и человѣка.

Новѣйшая геологическая гипотеза о потопѣ въ томъ видѣ, какъ она обработана американскимъ ученымъ Агассицомъ, въ нѣкоторыхъ пунктахъ совпадаетъ съ библейскимъ ученіемъ о потопѣ, наприм. въ томъ, что и ею приписывается выдающаяся роль въ произведеніи этой катастрофы водяной стихіи, признается сохраненіе главныхъ видовъ животныхъ изъ допотопнаго періода и непрерывное продолженіе человѣческаго рода до—и послѣ потопа. Но это не должно подавать повода къ соглашенію ея съ библейскимъ ученіемъ и въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ соглашеніе это не можетъ быть достигнуто безъ неестественныхъ натяжекъ. А таковъ, кромѣ другихъ болѣе частныхъ, самый главный отличительный пунктъ ея, по которому она называется не столько гипотезою о потопѣ, сколько гипотезою о „ледниковомъ періодѣ“, о которомъ ничего не говорится ни въ библейскомъ сказаніи о потопѣ, ни въ библейскомъ повѣствованіи о сотвореніи міра. Гипотеза о ледниковомъ періодѣ, какъ гипотеза, не имѣетъ значенія вполнѣ доказанной, безспорной научной истины и во многихъ пунктахъ, какъ признаютъ нѣкоторые даже изъ ея послѣдователей, не лишена важныхъ недостатковъ. Ею болѣе или менѣе удовлетворительно объясняются нѣкоторыя отдѣльныя геологическія явленія, наприм. появленіе на горахъ наносныхъ камней и обломковъ скалъ—иногда исполинской величины. Эти обломки покрываютъ почти всю гористую мѣстность, лежащую между

Швейцарскими Альпами;—встрѣчаются на плоскихъ возвышенностяхъ въ сѣверной Германіи и у насъ, особенно въ гористой Финляндіи, и въ другихъ мѣстахъ. Особенно замѣчательно, что эти обломки, по свойству своей геологической породы, иногда не принадлежатъ къ мѣстнымъ горнымъ породамъ тѣхъ горъ и скалъ, на которыхъ они находятся, что ясно указываетъ на ихъ наносное происхожденіе отвнѣ, изъ другихъ мѣстъ. На вопросъ, какимъ образомъ они могли быть занесены и вздвинуты на такія высокія горы, какъ Альпы или наши финляндскія скалы, гипотеза о ледниковомъ періодѣ даетъ съ своей точки зрѣнія правдоподобное объясненіе. Она предполагаетъ, что эти обломки могли быть принесены на себѣ громадными льдинами, покрывавшими нѣкогда большія пространства нынѣшнихъ континентовъ, въ тотъ періодъ, когда началось таяніе ледниковъ. Когда эти льдины растаяли, то находившіяся на нихъ массы разныхъ горныхъ породъ опустились на землю въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ находились льдины,—частію въ равнинахъ, частію на горахъ. Но это не единственно возможное объясненіе даннаго явленія. Въ геологіи высказываются и другія, притомъ не менѣе правдоподобныя, объясненія происхожденія упомянутыхъ наносныхъ камней посредствомъ одной или нѣсколькихъ геологическихъ катастрофъ, болѣе или менѣе внезапно производившихъ громадные перевороты на разныхъ частяхъ земной поверхности. Такимъ образомъ „ледниковая гипотеза“, даже въ сравнительно болѣе обоснованныхъ своихъ предположеніяхъ, не выходитъ изъ ряда такъ называемыхъ научныхъ вѣроятностей, которыя строгими учеными не относятся къ числу твердо обоснованныхъ результатовъ естественно-научнаго изслѣдованія. Гипотеза эта не общепризнана въ кругу самихъ спеціалистовъ по геологіи и не одинаково построяется у тѣхъ, которые принадлежатъ къ числу ея послѣдователей. Даже по одному изъ наиболѣе важныхъ пунктовъ въ этой гипотезѣ,—по вопросу о томъ, былъ ли особый ледниковый періодъ въ исторіи образованія нашей планеты, когда всю поверхность ея покрывали сплошные льды, или онъ имѣлъ мѣсто только въ нѣкоторыхъ странахъ,—защитники этой гипотезы не согласны между собою въ своихъ мнѣніяхъ. Тогда какъ Агассицъ принимаетъ за вѣроятное, что вся земля въ извѣстный періодъ была покрыта сплошною толстою ледяною корою, другіе ограничиваютъ протяженіе лед-

никовъ только сѣвернымъ полушаріемъ земли и еще сомнѣваются въ томъ, одновременно ли полярные льды покрывали все сѣверное полушаріе, т. е. сѣверную Европу, сѣверную Азію и сѣверную Америку, или въ разные періоды времени?

Другой также весьма важный для разсматриваемой гипотезы вопросъ, съ которымъ она стоитъ или падаетъ,—именно вопросъ о причинахъ происхожденія ледниковаго періода,—есть также спорный въ средѣ геологовъ вопросъ и считается нерѣшеннымъ. Болѣе безпристрастные геологи прямо признаютъ, что на вопросъ, отъ чего именно произошелъ ледниковый періодъ, при настоящемъ состояніи геологіи нельзя дать опредѣленнаго объясненія, что какъ быстрое такъ и болѣе постепенное повсюдное пониженіе температуры на всей землѣ до точки замерзанія нельзя объяснить никакими извѣстными геологическими причинами. Даже и не совсѣмъ безпристрастные защитники этой гипотезы, которые прямо противопоставляютъ ее библейскому ученію о потопѣ (какъ наприм. извѣстный американскій популяризаторъ новѣйшихъ естественно научныхъ гипотезъ Дрэперъ), сознаются, что пониженіе температуры, обусловившее наступленіе ледниковаго періода, произошло „отъ причинъ, которыя съ достаточною точностію еще не опредѣлены“ (*Дрэперъ*, 187 стр.). Предположеніе объ измѣненіи земной орбиты, вслѣдствіе измѣнившагося положенія оси земнаго шара, какъ о причинѣ постепеннаго охлажденія температуры на землѣ предъ наступленіемъ ледниковаго періода на ней, хотя высказывалось нѣкоторыми геологами, но не нашло сочувственнаго пріема у большинства естествоиспытателей, какъ предположеніе основанное на одномъ лишь предположеніи.

Относительно продолжительности ледниковаго періода—геологи новой школы Ляйеля сходятся въ своихъ мнѣніяхъ о крайне медленномъ пониженіи температуры на землѣ, о крайне долгомъ наводненіи, предшествовавшемъ періоду льдовъ, и о крайне долгомъ продолженіи этого періода въ теченіи нѣсколькихъ тысячелѣтій. Но мнѣнія эти основываются больше на общей геологической теоріи о чрезвычайно медленной постепенности въ развитіи разныхъ геологическихъ процессовъ, чѣмъ на фактическихъ данныхъ. Многіе факты напротивъ не допускаютъ предположенія о слишкомъ большой продолжительности ледниковаго періода. Сами защитники гипотезы ледниковаго періода признаютъ, что

чрезъ ледниковый періодъ не уничтожены на землѣ виды существовавшихъ на ней до этого періода животныхъ, что напротивъ отъ 90 до 95% теперь живущихъ видовъ животныхъ представляютъ собою потомковъ тѣхъ животныхъ, которыя жили до наступленія ледниковаго періода. Фактъ сохраненія этихъ животныхъ былъ бы невозможенъ, еслибы ледниковый періодъ продолжался на землѣ многія тысячелѣтія. Какимъ образомъ животныя, особенно же тѣ изъ нихъ, которыя требуютъ не только теплаго, но и умѣреннаго климата, могли сохраниться въ продолженіи многихъ тысячелѣтій ледниковаго періода?—Они всѣ должны были бы замерзнуть и погибнуть. Какимъ образомъ далѣе водяныя массы, которыя покрывали, по предположеніямъ геологовъ, предъ наступленіемъ ледниковаго періода не только равнины, но и горы, могли держаться на покатыхъ отвѣсныхъ вершинахъ горъ и скалъ слишкомъ долгое время, въ ожиданіи постепеннаго своего замерзанія и постепеннаго превращенія въ ледяныя массы? Не гораздо ли естественнѣе предположить, что водяныя массы, особенно тѣ, которыя покрывали подобныя вершины, должны были быстро подвергнуться процессу замерзанія? Иначе онѣ должны были сплыть съ горныхъ вершинъ въ близь лежащія болѣе низменныя мѣста.

Что касается, наконецъ, опредѣленія *древности ледниковаго періода*, т. е. времени, къ которому онъ относится: то, какъ и въ большей части своихъ вычисленій, геологи впадаютъ въ большія противорѣчія другъ съ другомъ при этомъ опредѣленіи. Въ то время, какъ одни изъ нихъ вслѣдъ за Ляйелемъ отдаляютъ ледниковый періодъ отъ нашего времени на 100 тысячъ лѣтъ и болѣе, другіе отдаляютъ его только на 30-ть или 20-ть тысячъ лѣтъ, а нѣкоторые (напр. графъ Вильневъ) всего на 6 тысячъ лѣтъ. Мы не можемъ считать подобныхъ вычисленій точными уже потому одному, что они оказываются слишкомъ разнорѣчивыми. Если напр. относительно постепеннаго охлажденія земной атмосферы, предъ наступленіемъ ледниковаго періода, одинъ геологъ увѣряетъ насъ, что для этого требовалось ни болѣе ни менѣе какъ 344,829 лѣтъ, другой геологъ говоритъ намъ, что для этого нужно было ни болѣе ни менѣе какъ 198,450,000 лѣтъ, а третій (Пуассонъ) находитъ для этого едва достаточными сто тысячъ милліоновъ: то уже этимъ самымъ непримиримымъ разногласіемъ подрывается всякое довѣ-

ріе къ подобнымъ вычисленіямъ. Страсть нѣкоторыхъ—преимущественно „диллетантовъ геологовъ"—къ игрѣ въ огромныя числа, при вычисленіи разныхъ геологическихъ эпохъ, доходитъ иногда до смѣшнаго—въ виду тѣхъ противорѣчій, въ какія они при этомъ впадаютъ другъ съ другомъ. Было время, когда длиннымъ рядомъ цифръ, красующихся въ этихъ вычисленіяхъ, счетчики пытались пріобрѣсти своего рода ученую славу и поэтому старались превзойти другъ друга возможно большими фантастическими цифрами. Теперь находится не мало уже болѣе трезвыхъ и осторожныхъ изслѣдователей, которые смѣются надъ подобными фантасмагоріями и вмѣсто многихъ милліоновъ лѣтъ указываютъ болѣе ограниченные промежутки времени для разныхъ геологическихъ эпохъ. Еще недавно, особенно французскіе геологи, вѣкъ мамонта любили отдалять отъ настоящаго вѣка на громадное множество тысячелѣтій; но болѣе основательныя изслѣдованія (напр. Фрааса, Пфаффа и др.) гораздо ближе придвинули эти вѣка другъ къ другу.

Теперь укажемъ на нѣкоторые геологическіе факты, которые больше подтверждаютъ библейское ученіе о потопѣ, чѣмъ новѣйшую гипотезу о ледниковомъ періодѣ. Сюда относится неправильность въ расположеніи т. наз. *осадочныхъ формацій*, рѣзко отличающая ихъ въ этомъ отношеніи отъ пластовъ лежащихъ подъ ними горныхъ породъ. Эта неправильность скорѣе указываетъ на внезапную катастрофу, на болѣе или менѣе быстрый геологическій переворотъ, какъ на причину ихъ образованія, чѣмъ на постепенное регулярно-правильное ихъ осложненіе, совершавшееся въ теченіе многихъ вѣковъ. Вопросъ о томъ, всѣ ли осадочныя формаціи произошли вслѣдствіе потопа, не одинаково рѣшается учеными защитниками библейскаго ученія о потопѣ. Одни [1]) думаютъ, что библейскій потопъ произвелъ всѣ теперешнія отношенія, замѣчаемыя въ расположеніи земныхъ пластовъ; другіе,—что только большая часть осадочныхъ формацій образовалась во время потопа, и при этомъ высказываютъ предположеніе, что нѣкоторыя изъ нихъ могли образоваться отъ иныхъ причинъ [2]), напр. отъ обломковъ асте-

[1]) «*Bosizio*," Die Geologie und die Sündflutt". 1877.
[2]) «*Glaubrecht*" Bibel und Naturwissenschaft".

роидовъ и т. под. Мнѣнія эти безразличны въ виду того, что Библія, хотя изображаетъ потопъ всемірнымъ, однако отнюдь не выдаетъ его за такую чрезвычайную геологическую катастрофу, какая требуется для образованія всѣхъ осадочныхъ формацій. Библія вообще говоритъ о томъ, что́ произведено потопомъ на поверхности земли, и не касается того, что́ сдѣлано имъ внутри земли,—не описываетъ его геологическихъ послѣдствій. Но многіе геологическіе факты съ большею вѣроятностію могутъ быть относимы къ библейскому потопу, какъ къ ихъ причинѣ, и помимо осадочныхъ формацій. За внезапное наступленіе потопа говоритъ множество погибшихъ допотопныхъ животныхъ, которыхъ геологи находятъ въ допотопныхъ слояхъ земли. При этомъ особенно замѣчательно, что нѣкоторыя изъ животныхъ, которыя живутъ только въ южныхъ странахъ, какъ напр. слоны и носороги, найдены на отдаленныхъ окраинахъ сѣвера, въ льдахъ Сибири, съ совершенно сохранившимися трупами, съ мясомъ, кожею и волосами. Мясо ихъ до того хорошо сохранилось, что мѣстные дикіе звѣри съ жадностію пожираютъ его. Весьма вѣроятно, что они были занесены съ крайнихъ предѣловъ юга на отдаленный сѣверъ во время потопа. Въ нѣкоторыхъ допотопныхъ пещерахъ въ Англіи, во Франціи, въ Германіи, въ Бельгіи открыто чрезвычайное множество костей животныхъ, лежащихъ цѣлыми кучами, что́ также указываетъ на гибель этихъ животныхъ отъ внезапной катастрофы. Противъ того, что кости разныхъ животныхъ и разные окаменѣлые организмы, находимые въ допотопныхъ слояхъ земли, свидѣтельствуютъ о бывшемъ на землѣ потопѣ, говорятъ, что въ этихъ организмахъ, при сличеніи ихъ, замѣчается прогрессъ постепеннаго усовершенствованія: въ низшихъ слояхъ земли находятся болѣе низшіе виды животныхъ по сравненію съ верхними. А это предполагаетъ, что животныя эти погибли не одновременно, а весьма разновременно—въ разные геологическіе періоды. Но если предположить, что до потопа низшіе виды организмовъ изъ водяныхъ животныхъ жили въ глубокихъ моряхъ, а изъ земляныхъ—въ низменныхъ долинахъ, а болѣе высшіе виды изъ водяныхъ жили въ озерахъ и рѣкахъ, занимавшихъ болѣе возвышенное положеніе на земной поверхности, изъ земляныхъ—на высокихъ горахъ и плоскихъ возвышенностяхъ,—тогда указанное возраженіе падаетъ само собою. Животныя низшихъ и высшихъ видовъ мо-

гли жить одновременно, только—на различныхъ уровняхъ земной поверхности. Этимъ можетъ быть объяснено и то, почему одни изъ нихъ—болѣе низшія—находятся въ сравнительно низшихъ, болѣе высшія—въ сравнительно высшихъ земляныхъ слояхъ.

Противъ *всемірности* библейскаго потопа возражаютъ, что въ самой Библіи не указывается достаточныхъ причинъ для такого потопа. Сорокадневный дождь, говорятъ, недостаточенъ для того, чтобы произвести такое громадное наводненіе на всей земной поверхности, которое покрыло бы сплошною массою воды самыя высочайшія горныя вершины и сравняло бы ихъ съ самыми низменными долинами. Дождевая вода съ одной стороны а) въ значительной мѣрѣ должна была испаряться въ атмосферу, а съ другой—б) въ такой же или еще въ большей степени просачиваться во внутренность земли, особенно тамъ, гдѣ благопріятствовали тому рыхлые слои почвы. По поводу этого возраженія слѣдуетъ прежде всего сказать, что главная причина потопа въ Библіи относится не къ тѣмъ или другимъ естественнымъ причинамъ, а къ всемогущей волѣ Божіей. Но и естественныя причины, указываемыя въ Библіи въ качествѣ вторичныхъ причинъ подчиненныхъ высшей—Божеской волѣ, были достаточны для произведенія всемірнаго потопа. Дѣло въ томъ, что наступленіе потопа въ Библіи приписывается не однимъ лишь продолжительнымъ дождямъ, хотя конечно и эта причина выставляется на видъ въ Библіи (Быт. VII, 4); главная причина потопа указывается въ томъ, что „разверзлись всѣ источники великой бездны“ (VII, 11), а дожди ставятся на второмъ планѣ (VIII, 2). Что слѣдуетъ разумѣть подъ *источниками великой бездны?* Одни въ библейскомъ выраженіи „великая бездна“ видятъ указаніе на море,—именно на то, что морская вода проторглась въ долины и все больше и больше возвышалась, пока не покрыла горы. Другіе думаютъ, что библейскимъ указаніемъ на „источники великой бездны“ указывается на подземные водяные источники. Существованіе такихъ источниковъ подъ землею допускаютъ многіе и изъ новѣйшихъ геологовъ. Основаніемъ для предположенія ихъ существованія служитъ между прочимъ распространеніе подземныхъ ударовъ

во время землетрясенія иногда на весьма далекія разстоянія. Такъ напр. при знаменитомъ Лиссабонскомъ землетрясеніи, бывшемъ въ 1755-мъ году, подземные удары слышались на разстояніи нѣсколькихъ тысячъ квадратныхъ миль. Распространеніе этихъ подземныхъ звуковъ можетъ быть объяснено только тѣмъ, что въ землѣ есть огромныя пространства, не занятыя землею, но вѣроятно наполненныя водою. Эти водяные подземные источники, по мнѣнію нѣкоторыхъ *геологовъ—нептунистовъ,* такъ громадны, что могли бы доставить еще болѣе значительное количество водяныхъ массъ, чѣмъ сколько требовалось для наводненія всей земной поверхности во время всемірнаго потопа. Если такъ, то чрезъ это падаютъ всѣ возраженія противъ геологической достаточности причины, указываемой въ Библіи, для происхожденія всемірнаго потопа. Не будемъ останавливаться долго на другихъ возраженіяхъ, какъ менѣе значительныхъ, и ограничимся краткими отвѣтами на нихъ. Могли ли цѣлыя тысячи разныхъ видовъ допотопныхъ животныхъ, млекопитающихъ, птицъ,—хотя бы по парѣ, а не только по семи паръ,—помѣститься въ ковчегѣ;—могли ли они запастись необходимымъ жиромъ на цѣлый годъ; чѣмъ могла быть прокармливаема эта масса животныхъ въ ковчегѣ и гдѣ могъ помѣститься этотъ кормъ, еслибъ даже онъ былъ взятъ Ноемъ въ ковчегъ?—Эти возраженія представляли бы дѣйствительныя трудности, еслибы Библія утверждала, что въ ковчегѣ Ноя взяты были по парѣ и по 7 паръ животныя земныя изъ всѣхъ видовъ, какіе только существовали во дни Ноя на всемъ земномъ шарѣ, во всѣхъ частяхъ свѣта: въ Азіи, въ Африкѣ, въ Европѣ и даже въ Австраліи и сѣверной Америкѣ. Но Библія ничего не говоритъ объ этомъ. Для испытанія вѣры Ноя, какъ можно думать на основаніи свидѣтельства ап. Павла (Евр. XI, 7), Ною повелѣно было взять соотвѣтственное число—пару или семь паръ изъ всѣхъ животныхъ, изъ всѣхъ птицъ, изъ всѣхъ пресмыкающихся; но откуда именно онъ долженъ былъ взять, объ этомъ Библія ничего не говоритъ. Чрезъ это она оставляетъ мѣсто для предположенія, что въ ковчегъ Ноя могли быть взяты животныя только той страны, въ которой онъ жилъ, а не со всего свѣта. При такомъ, съ библейско-экзегетической точки зрѣнія позволительномъ, предположеніи трудность вышеприведенныхъ возраженій уже значительно ослабляется. Разныхъ видовъ животныхъ

на ограниченномъ пространствѣ той страны или даже той мѣстности, гдѣ жилъ Ной, могло быть немного. А при этомъ не невозможно было и сохраненіе животныхъ въ ковчегѣ въ теченіи года. Это были не всѣ животныя, которыя тогда жили на землѣ, а животныя мѣстной страны: чистыя по 7 паръ, а прочія—по одной парѣ. Взяты они были лишь для того, чтобы сохранить племя *(сѣмя)* ихъ для всей земли(Быт. VII,3).—Противники спрашиваютъ еще, откуда животныя получали свѣтъ при единственномъ окнѣ въ ковчегѣ? Но а) подъ отверстіемъ вверху ковчега нельзя разумѣть маленькаго окна; б) въ ковчегѣ была устроена дверь съ боку; в) притомъ же развѣ наши домашнія животныя не живутъ въ закрытыхъ конюшняхъ, въ коровникахъ, въ хлѣвахъ, въ курятникахъ, въ гусятникахъ и т. под.; развѣ дикія животныя не живутъ въ своихъ пещерахъ, пресмыкающіяся въ норахъ, птицы въ пустыхъ дуплистыхъ стволахъ деревъ—иногда очень долгое время при совершенной темнотѣ или въ полутемнотѣ? Такимъ образомъ и это возраженіе не имѣетъ существеннаго значенія, какъ и разсмотрѣнныя раньше.

О раздѣленіи языковъ и разсѣяніи племенъ.

Важнѣйшимъ дѣломъ Божественнаго промышленія о судьбахъ рода человѣческаго—послѣ потопа—въ Библіи представляется раздѣленіе языковъ и разсѣяніе племенъ. Оба эти факта имѣютъ значеніе для всего рода человѣческаго. Ими завершается исторія первобытнаго человѣчества и начинается исторія отдѣльныхъ народовъ, изъ среды которыхъ удостоенъ особаго божественнаго избранія израильскій народъ для сохраненія истинной религіи въ древнемъ мірѣ и для приготовленія рода человѣческаго къ принятію христіанской вѣры, долженствовавшей вновь объединить раздѣлившееся человѣчество. Древній міръ, послѣ раздѣленія языковъ и разсѣянія племенъ, жилъ разрозненною народною жизнію; *народная обособленность* была основною характеристическою чертою всей его исторіи и всего его духовнаго развитія, въ противоположность всеобщему, *общечеловѣческому*. Только съ открытіемъ царства благодати чрезъ пришествіе Христа и явленіе Духа Утѣшителя,

только по совершеніи дѣла искупленія и духовнаго благодатнаго обновленія человѣчества, оно снова призвано къ нравственному единству послѣ того раздѣленія, въ какомъ находился древній міръ со времени раздѣленія языковъ. Глубокознаменательно выражаетъ это одна изъ нашихъ церковныхъ пѣсней, въ которой вавилонское смѣшеніе языковъ противопоставляется дарованію языковъ апостоламъ въ день сошествія Св. Духа, для просвѣщенія проповѣдію Евангелія всѣхъ народовъ и привлеченія ихъ въ единое царство Христово: „Егда, снишедъ. языки слія, раздѣляше языки Вышній; егда же огненные языки раздаяше, въ соединеніе вся призва“. Изъ всего этого видно, что библейское ученіе о раздѣленіи языковъ въ христіанскомъ воззрѣніи на исторію человѣчества занимаетъ весьма видное мѣсто. Этимъ фактомъ, съ христіанской точки зрѣнія, объясняется, какъ первою основною причиною, раздѣленіе древняго человѣчества на отдѣльныя племена и народности, а также послѣдовавшее затѣмъ избраніе народа Божія изъ среды дргуихъ народовъ на служеніе высшимъ религіозно-нравственнымъ цѣлямъ.

Библейское повѣствованіе о смѣшеніи языковъ (Быт. XI гл.) съ скептической и вообще противохристіанской точки зрѣнія всегда подвергалось нападеніямъ, какъ и повѣствованіе о всемірномъ потопѣ. Эти нападки могутъ быть однако же устранены съ помощію результатовъ научныхъ изслѣдованій о происхожденіи языка вообще и въ частности—его различныхъ нарѣчій, а также съ помощію уясненія истиннаго смысла и значенія библейскаго ученія о раздѣленіи языковъ. Для нашей апологетической цѣли въ данномъ случаѣ мы конечно ничего не можемъ извлечь полезнаго изъ тѣхъ гипотезъ о происхожденіи языка, которыя считаютъ его продуктомъ постепеннаго развитія и преобразованія человѣка изъ неразумнаго и безсловеснаго въ разумное и словесное существо. Но этого рода гипотезы съ своей точки зрѣнія не установили ни одного твердаго и прочнаго результата относительно дѣйствительнаго происхожденія языка и не имѣютъ ничего общаго съ лингвистикою, какъ наукою о языкѣ. Всѣ лучшіе представители этой науки, какъ напр. Максъ Мюллеръ и др., едино-

гласно высказываются противъ подобныхъ безосновныхъ и бездоказательныхъ гипотезъ и вопреки имъ удерживаютъ въ своей наукѣ, какъ твердо обоснованныя положенія, тѣ истины, что даръ слова принадлежитъ къ природнымъ врожденнымъ способностямъ человѣка, что человѣкъ отъ природы есть существо словесное и что языкъ, по крайней мѣрѣ въ его простѣйшей формѣ, составляетъ исконную принадлежность и отличительную особенность человѣка, какъ человѣка.

По вопросу о томъ, каковъ былъ первоначальный языкъ, на которомъ говорили первые люди,—былъ ли это языкъ наиболѣе простой—односложный, состоящій изъ односложныхъ словъ, или болѣе развитый, и какой изъ существующихъ теперь языковъ въ наибольшей степени сохранилъ въ себѣ особенности своего древнѣйшаго первотипа, односложный ли китайскій или еврейскій, или другой какой либо,—филологи и лингвисты держатся не одинаковыхъ мнѣній, и это для насъ вопросъ безразличный. Болѣе важное значеніе для насъ имѣетъ вопросъ о томъ, произошли ли всѣ существующіе теперь языки отъ одного первоначальнаго языка, какъ отъ своего общаго корня, или отъ нѣсколькихъ? По свидѣтельству Библіи, до раздѣленія языковъ на всей землѣ былъ одинъ языкъ и одно нарѣчіе (Быт. XI, 1). Согласно съ этимъ, если не всѣ вообще, то по крайней мѣрѣ тѣ изъ лингвистовъ, которые держатся моногенистической гипотезы о происхожденіи человѣческаго рода, т. е. признаютъ единство человѣческаго рода, признаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и единство первоначальнаго обще-человѣческаго языка. Въ грамматическомъ и лексическомъ строеніи разнообразныхъ существующихъ и мертвыхъ (т. е. вышедшихъ изъ употребленія) языковъ не заключается (по признанію такихъ знаменитыхъ языковѣдовъ, какъ Максъ Мюллеръ, Вильгельмъ Гумбольдтъ, Гриммъ и другіе) никакого вообще основанія отрицать возможности того, что всѣ языки произошли изъ одного первоначальнаго языка. Происхожденіе изъ одного первоначальнаго языка массы разнообразныхъ отдѣльныхъ языковъ можно уподобить развитію дерева, изъ ствола котораго произошли многочисленные сучья и вѣтви, съ ихъ разнообразными формами, изъ которыхъ каждая имѣетъ свои особенности, отличающія ее отъ другихъ формъ, и нѣчто общее съ ними. Трудно понять, почему матеріалисты признаютъ себя обязанными

отрицать возможность происхожденія всѣхъ языковъ изъ одного первоначальнаго языка. Если слѣпыя, безъ цѣли и безъ плана дѣйствующія, силы природы могли по ихъ теоріи произвести такое удивительное безконечное разнообразіе въ органическомъ мірѣ изъ одной превоначальной „органической клѣточки“ (протоплазмы): то почему же изъ одного языка, хотя бы съ помощію тѣхъ же самыхъ силъ, не могло произойти подобнаго, даже гораздо меньшаго разнообразія въ языкахъ и нарѣчіяхъ по сравненію съ тѣмъ, какое замѣчается въ органическомъ мірѣ—въ животномъ и растительномъ царствахъ? Можетъ быть это объясняется тѣмъ, что въ средѣ филологовъ и лингвистовъ еще не нашлось ума подобнаго Дарвину, который съ одной стороны съ настойчивою тщательностью и ловкостью собралъ бы и упорядочилъ бы всѣ факты, говорящіе въ пользу происхожденія всѣхъ языковъ отъ одного первоначальнаго корня, а съ другой стороны представилъ бы дѣло ихъ происхожденія въ такомъ видѣ, что оно приходилось бы по вкусу и противникамъ Библіи (какъ напр. происхожденіе человѣка изъ одной и той же клѣточки, какъ и обезьяны). Тогда и матеріалисты вѣроятно отказались бы отъ своего упорнаго отрицанія единства первоначальнаго языка.

Впрочемъ между противниками библейскаго воззрѣнія на происхожденіе различныхъ языковъ есть и теперь такіе, которые не отрицаютъ единства первоначальнаго языка, но говорятъ, что для развитія всѣхъ языковъ изъ одного первоначальнаго языка нужны были цѣлыя тысячелѣтія, что оно не могло совершиться вдругъ и не требовало никакого сверхъестественнаго вмѣшательства, но совершалось постепенно, подъ вліяніемъ однихъ естественныхъ причинъ и условій. Нельзя отрицать, что разнообразіе въ развитіи первоначальнаго языка могло развиться въ теченіи многихъ вѣковъ и по однимъ естественнымъ законамъ. Языкъ не могъ оставаться неподвижнымъ безъ всякаго развитія. Вслѣдствіе новыхъ нуждъ, съ которыми встрѣчались люди, новыхъ явленій, на которые они наталкивались, новыхъ прежде неизвѣстныхъ предметовъ, которые требовали себѣ тѣхъ или другихъ названій, первоначальный человѣческій языкъ естественно долженъ былъ обогащаться. А вмѣстѣ съ разселеніемъ людей по разнымъ странамъ онъ долженъ былъ постепенно подвергаться измѣненіямъ. При томъ широкомъ распространеніи

по разнымъ странамъ, какого человѣчество достигло уже предъ потопомъ (о чомъ можно заключать по статистическимъ предположительнымъ соображеніямъ и вычисленіямъ, а также по остаткамъ человѣческихъ костей и орудій, находимыхъ въ разныхъ мѣстахъ въ допотопныхъ слояхъ земли), ничего нѣтъ невѣроятнаго и невозможнаго, что въ языкѣ уже у людей предпотопной эпохи, обитавшихъ въ разныхъ странахъ, образовались нѣкоторыя различія, хотя эти различія не должны были быть слишкомъ значительны, такъ какъ въ то время люди были очень консервативны въ сохраненіи всего древняго, наслѣдованнаго отъ предковъ. Если и теперь еще, особенно на Востокѣ (напр. въ Китаѣ), сохранился доселѣ съ несущественными измѣненіями тотъ самый языкъ, на которомъ предки китайцевъ говорили за нѣсколько тысячъ лѣтъ назадъ: то въ допотопный періодъ, особенно при тогдашнемъ долголѣтіи людей, тѣмъ естественнѣе могли сохраниться въ цѣломъ рядѣ новыхъ поколѣній древніе обычаи, а также и древній языкъ, не смотря на отдѣленіе и обособленіе отдѣльныхъ народовъ другъ отъ друга. Но такъ какъ чрезъ потопъ уничтожено все первобытное человѣчество и отъ него осталось только одно семейство, то ничего нѣтъ невѣроятнаго и въ томъ, что на всемъ пространствѣ земли, вновь постепенно населенной послѣ потопа людьми, сначала былъ одинъ языкъ и одно нарѣчіе, какъ свидѣтельствуетъ Библія (Быт. XI, 1).

Конечно при дальнѣйшемъ распространеніи человѣческаго рода послѣ потопа могли съ теченіемъ времени, по истеченіи наприм. вѣка, произойти чисто естественнымъ путемъ различія въ языкахъ отдѣльныхъ народовъ; но Божественнымъ промыслительнымъ планомъ о судьбахъ человѣчества требовалось скорое раздѣленіе народовъ по языкамъ и племенамъ, и это достигнуто было по библейскому ученію чрезъ чудесное смѣшеніе языковъ. Смѣшеніе языковъ, по библ. ученію, вызвано было ближайшимъ образомъ высокомѣрнымъ предпріятіемъ построить городъ и воздвигнуть башню до небесъ, т. е. до небесныхъ облаковъ. На основаніи нѣкоторыхъ данныхъ библейской хронологіи нѣкоторые ученые полагаютъ, что это было предпринято по истеченіи приблизительно 100 лѣтъ послѣ потопа [1].

---

[1]) Въ X гл. Быт. (ст. 25) говорится объ одномъ сынѣ Евера—Фалекѣ, что «во дни его земля раздѣлена».

Люди къ этому времени даже при большомъ плодородіи не могли еще слишкомъ въ большомъ числѣ размножиться послѣ потопа и предпріятіе построить такую высокую башню, какъ она изображается въ Библіи, во всякомъ случаѣ было громаднымъ „циклопическимъ" предпріятіемъ, требовавшимъ для своего выполненія дружнаго содѣйствія и неустанной работы всѣхъ участвовавшихъ въ немъ. Если даже это предпріятіе начато было не чрезъ 100 лѣтъ послѣ потопа, а позднѣе нѣсколько (вполнѣ точнаго указанія на время этого предпріятія не находится въ Библіи): и въ такомъ случаѣ окончательное выполненіе его возможно было только по истеченіи многихъ поколѣній. На это есть нѣкоторый намекъ и въ библейскомъ замѣчаніи о строителяхъ башни: „вотъ что начали они дѣлать, и не отстанутъ отъ того, что задумали дѣлать" (XI, 6). Такое громадное архитектурное произведеніе сдѣлалось бы на долгое время средоточнымъ пунктомъ для человѣчества и вмѣстѣ съ тѣмъ средоточіемъ культуры. Но такъ какъ нравственная испорченность вѣроятно къ тому времени уже снова значительно развилась между людьми, не смотря на свѣжія еще преданія о потопѣ, то эта митрополія культуры сдѣлалась бы вмѣстѣ съ тѣмъ и митрополіею всевозможныхъ пороковъ, какъ впослѣдствіи и дѣйствительно сдѣлались такими митрополіями большіе главные города Месопотаміи, особенно Вавилонъ. Вредное нравственное вліяніе такъ называемыхъ всемірныхъ городовъ (въ древности Вавилона, впослѣдствіи Рима и др.), гдѣ скоплялась и откуда по всему міру распространялась нравственная зараза, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но еще больше это нравственно разлагающее вліяніе сказалось бы при централизаціи послѣ—потопнаго человѣчества вокругъ громаднаго центра. Она угрожала бы тогдашнимъ людямъ опасностію новаго всеобщаго поврежденія, какъ предъ потопомъ. При разсѣяніи ихъ по разнымъ странамъ, напротивъ, у отдѣльныхъ народовъ хотя и могли развиться большіе пороки, но они не могли имѣть такого тлетворнаго заражающаго вліянія на всѣ остальные народы. Нѣкоторые изъ нихъ, при изолированности и отдаленности отъ центральныхъ пунктовъ порока, удобнѣе могли оставаться неприкосновенными ему и сохранять болѣе строгіе нравы. Вслѣдствіе всего этого въ планахъ божеств. Провидѣнія рѣшено было разсѣяніе разныхъ племенъ по раз-

нымъ частямъ свѣта. Вмѣстѣ съ этимъ навсегда сдѣлалось невозможнымъ образованіе одной всемірной централизаціи, всемірной монархіи, которая во всѣ времена, гдѣ только проявлялись попытки къ ея основанію, больше приносила зла, чѣмъ добра человѣчеству. Такъ называемыя всемірныя монархіи въ древнемъ мірѣ (Вавилонская, Римская) обоготворили своихъ властелиновъ въ лицѣ Навуходоносора и Августа и были врагами единаго царства Божія. Идея всемірной монархіи привела даже въ христіанскомъ мірѣ католическій западъ къ обоготворенію папы. Но для того, чтобы разсѣяніе племенъ достигло своей цѣли, необходимо требовалось раздѣленіе языковъ, чтобы образовались націи, отличныя другъ отъ друга по языку; потому что различіе языка во всѣ времена служило и въ настоящее время служитъ самымъ дѣйствительнымъ средствомъ раздѣленія народовъ,—гораздо болѣе дѣйствительнымъ, чѣмъ географическія пространства, отдѣляющія разные народы другъ отъ друга. Въ Св. Писаніи поэтому разсѣяніе племенъ связывается съ смѣшеніемъ языковъ, какъ слѣдствіе съ причиною.

Вопросъ теперь въ томъ, какъ мы должны понимать библейское сказаніе о *смѣшеніи языковъ*? Должны ли мы понимать дѣло такъ, что чрезъ особый актъ божественнаго всемогущества мгновенно произошли всѣ существующія теперь въ человѣческомъ родѣ разнообразные языки и нарѣчія, моментально совершилась такая радикальная метаморфоза въ мысляхъ и въ памяти людей, участвовавшихъ въ строеніи башни, что они внезапно забыли всѣ ежедневно доселѣ употреблявшіяся ими слова и вдругъ начали говорить на совершенно новыхъ языкахъ? Или дѣло можно понимать и такъ, что при этомъ ничего больше не случилось, какъ только то, что уже раньше образовавшіяся, но незначительныя, разности въ языкѣ разныхъ народовъ, при Вавилонскомъ столпотвореніи, только въ первые открыто высказались и произвели раздѣленіе? Оба эти пониманія не чужды большихъ трудностей, которыя неизбѣжно связываются съ ними, и особенно послѣднее изъ нихъ. Первое изъ нихъ смотритъ на смѣшеніе языковъ, какъ на чисто сверхъестественный фактъ, и устраняетъ какое бы то ни было дѣйствіе естественныхъ причинъ въ дѣлѣ образованія разныхъ языковъ и нарѣчій. Послѣднее напротивъ отрицаетъ въ этомъ фактѣ все сверхъестественное и усиливается свести его въ

разрядъ естественныхъ фактовъ. Первое безусловно отказываетъ нашему разуму въ возможности понять этотъ фактъ, какъ *чудесный* фактъ, послѣднее открываетъ широкое поле для гаданій и построеній нашему разуму, но находится въ прямомъ противорѣчіи съ Библіею. Но если послѣднее объясненіе съ библ. точки зрѣнія не выдерживаетъ никакой критики и прямо ложно: то и первое нуждается въ нѣкоторомъ ограниченіи для того, чтобы быть вполнѣ истиннымъ. Библейское выраженіе „сойдемъ, смѣшаемъ языкъ ихъ" (XI, 7)—не оставляетъ мѣста ни для какого сомнѣнія въ томъ, что здѣсь идетъ рѣчь объ особомъ божественномъ актѣ въ дѣлѣ божественнаго міроправленія. Точно также какъ дальнѣйшее выраженіе:—„тамъ (въ Вавилонѣ) смѣшалъ Господь языкъ всей земли" (ст. 9)—не оставляетъ мѣста сомнѣнію въ томъ, что этотъ актъ былъ особымъ непосредственнымъ, слѣдовательно сверхъестественнымъ, дѣйствіемъ Бога. Но совершился-ли онъ мгновенно или съ нѣкоторою постепенностію, объ этомъ въ Библіи не говорится ничего опредѣленнаго. По связи библейскихъ текстовъ, въ которыхъ говорится о смѣшеніи языковъ и разсѣяніи племенъ (XI, 6—9), съ несомнѣнностью можно заключать только о томъ, что смѣшеніе языковъ предшествовало разсѣянію племенъ. Но предшествовало ли началу этого разсѣянія уже полное окончательное смѣшеніе языковъ, или же при началѣ разсѣянія племенъ было положено только начало раздѣленію языковъ, начало тому лингвистическому процессу, путемъ котораго языкъ постепенно дошелъ до нынѣшнихъ его разнообразныхъ формъ и видовъ,—это еще вопросъ. Правда въ Библіи указывается—какъ ближайшая цѣль смѣшенія языка—та, чтобы строившіе башню не понимали другъ друга; однакоже прекращеніе ихъ предпріятія поставляется Библіею въ ближайшую причинную зависимость не отъ факта смѣшенія языковъ, а отъ факта разсѣянія племенъ: „и разсѣялъ ихъ Господь по всей землѣ, и они перестали строить городъ и башню" (8 ст.). Это даетъ основаніе думать, что хотя смѣшеніе языковъ произведено было при самомъ вавилонскомъ столпотвореніи, но при этомъ не было еще установлено полнаго раздѣленія ихъ, что такое полное и окончательное раздѣленіе произошло постепено уже послѣ разсѣянія племенъ и частію вслѣдствіе его, равно какъ и вслѣдствіе другихъ естественныхъ причинъ. Въ

божественный планъ, какъ объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ Св. Писаніе, входило—произвести раздѣленіе языковъ; но этимъ необходимо не предполагается мгновенное приведеніе всего божественнаго плана тотчасъ же къ полному осуществленію. Чтобы выразить безусловную силу и неизмѣняемость Божественныхъ рѣшеній и предначертаній, въ Св. Писаніи не рѣдко выставляется на видъ моментальное ихъ исполненіе, часто даже говорится о нихъ какъ о предначертаніяхъ какъ бы уже исполнившихся—въ то время, когда они de facto еще не приведены въ исполненіе. Этимъ Св. Писаніе хочетъ выразить, что Богъ—не человѣкъ, что его рѣшенія и предначертанія—не однѣ идеи, а неизмѣняемыя реальности; поэтому Богъ можетъ говорить о томъ, что еще не такъ скоро осуществится, какъ о мгновенно приведенномъ въ исполненіе и даже какъ уже о совершившемся фактѣ. Въ примѣръ можно указать на мѣсто, находящееся въ 1 кн. Царствъ (XV, 28 ст.), гдѣ пророкъ Самуилъ отъ имени Божія говоритъ Саулу: „нынѣ отторгъ Господь царство израильское отъ тебя и отдалъ его ближнему твоему лучшему тебя“, между тѣмъ послѣ этого прошло еще много лѣтъ, пока Саулъ (чрезъ свою смерть) не потерялъ царства израильскаго и на его мѣсто не воцарился Давидъ. Но могутъ спросить: что же могло заставить людей раздѣлиться и прекратить строеніе города и башни, если бы они послѣ смѣшенія языковъ могли еще до нѣкоторой степени извѣстное время понимать другъ друга? Отвѣтъ на это заключается въ словѣ „смѣшеніе“. Словомъ этимъ указывается не на одно смѣшеніе въ словахъ, но и въ мысляхъ. Смѣшеніе языковъ повлекло за собою несогласія и споры между строителями и поэтому наконецъ они раздѣлились и прекратили свое строеніе. Ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что при обнаружившихся несогласіяхъ и спорахъ обнаружилось такое *разнорѣчіе*, при которомъ одинъ не могъ понимать другаго, хотя разность въ ихъ языкѣ въ сущности могла еще не простираться до существенныхъ различій. Представимъ себѣ, что заспорили другъ съ другомъ два человѣка, говорящіе на одномъ языкѣ, но на разныхъ мѣстныхъ нарѣчіяхъ, напр. великоруссъ съ малороссомъ или бѣлоруссомъ. Что при этомъ обнаружится? Безъ сомнѣнія каждый во время горячаго спора будетъ гораздо меньше понимать своего противника, чѣмъ при спокойномъ разговорѣ

съ нимъ. Такъ могло быть и при первоначальномъ смѣшеніи языковъ. При этомъ уже наступило начальное или частичное исполненіе божественнаго плана о раздѣленіи языковъ. Строители башни перестали понимать другъ друга. Еврейскій глаголъ schama, употребленный въ Библіи въ значеніи „понимать", значитъ также иногда „слушать" и „слушаться". Можно думать, что въ данномъ случаѣ онъ употребленъ въ Библіи во всѣхъ трехъ значеніяхъ; Библія т. е. хочетъ сказать этимъ выраженіемъ, что никто изъ строителей не хотѣлъ слышать языка другого и не хотѣлъ слушаться его, и они перестали понимать другъ друга. При такомъ толкованіи библейскаго сказанія о смѣшеніи языковъ, фактъ этотъ, сохраняя всю силу и все значеніе сверхъестественнаго факта, до нѣкоторой степени становится доступнымъ и для вѣрующаго разума. Исполненіе божественнаго рѣшенія произвести раздѣленіе языковъ (7 ст.) послѣдовало тотчасъ же—въ томъ отношеніи, что уже во время строенія вавилонской башни положено было начало раздѣленія языковъ, при чомъ обнаружился недостатокъ взаимнаго пониманія людьми другъ друга. Этотъ недостатокъ взаимнаго пониманія съ теченіемъ времени больше и больше усиливался по мѣрѣ дальнѣйшаго образованія различій въ языкахъ разныхъ отдѣльныхъ народовъ подъ вліяніемъ мѣстныхъ условій, и такимъ образомъ образовались постепенно цѣлыя группы и семейства различныхъ языковъ, которые теперь существуютъ. Что первоначальное раздѣленіе языковъ послѣдовало по особому устроенію Божію и совершилось чрезъ особое божественное дѣйствіе, а не по однимъ естественнымъ законамъ развитія языка,—за это говорятъ поразительные факты. Если бы различные языки образовались чисто естественнымъ путемъ, тогда развитіе и усовершенствованіе повсюду шло бы рука объ руку съ культурнымъ образованіемъ народовъ. У народовъ, достигшихъ наибольшей степени развитія въ культурномъ отношеніи, были бы наиболѣе совершенные языки; у народовъ необразованныхъ или малообразованныхъ и языки были бы наименѣе совершенные. Нѣкоторые говорятъ, что такъ это и есть на самомъ дѣлѣ. Языки наиболѣе образованныхъ изъ теперешнихъ народовъ—именно народовъ европейскихъ—въ наибольшей степени развиты сравнительно съ языками другихъ народовъ. Но а) европейскіе народы въ то время, когда ихъ языки въ *существенномъ* получили нынѣшнюю форму, от-

нюдь не были самыми образованными въ мірѣ народами; б) съ другой стороны у другихъ народовъ, кромѣ европейцевъ, не замѣчается подобнаго отношенія между языкомъ и образованіемъ. Древнѣйшими культурными народами считаются египтяне и китайцы. Но языкъ китайцевъ, какъ единогласно признаютъ всѣ филологи, представляетъ собою самый несовершенный языкъ, почти исключительно состоящій изъ односложныхъ словъ. Языкъ древнихъ египтяпъ относится учеными также къ весьма несовершеннымъ формамъ языка и какъ небо отъ земли отстоялъ отъ греческаго языка уже въ самый ранній періодъ развитія послѣдняго. Между тѣмъ греки еще во времена Солона (но еще болѣе до Солона) въ культурномъ отношеніи стояли настолько ниже египтянъ, что египетскіе жрецы съ правомъ могли говорить Солону: „Греки не болѣе какъ только ихъ дѣти“. Языки образованныхъ финикіянъ, ассиріянъ, вавилонянъ находились на несравненно низшей степени и были гораздо меньше развиты, чѣмъ не только языкъ евреевъ, но и языкъ грубыхъ персовъ, а также языки европейскихъ романскихъ народовъ—кельтовъ и германцевъ, въ то время находившихся еще въ дикомъ состояніи. И въ настоящее время мы видимъ, что китайскій наприм. языкъ доселѣ еще остается однимъ изъ самыхъ несовершенныхъ языковъ, который, по словамъ филологовъ, стоитъ гораздо ниже языка дикихъ монголовъ и многихъ другихъ дикихъ народовъ Азіи. Также и языкъ японцевъ относительно очень несовершенъ. Напротивъ языки нѣкоторыхъ дикихъ народовъ южной Африки, особенно Конгокаффровъ, не такъ плохо развиты. Даже языкъ бушменовъ, который Бюхнеръ нашелъ возможнымъ сравнить съ языкомъ животныхъ, гораздо совершеннѣе, чѣмъ китайскій языкъ. Наконецъ и языки большей части дикихъ первоначальныхъ жителей Америки, при ближайшемъ знакомствѣ съ ними европейскихъ ученыхъ изслѣдователей, оказались такъ хорошо развитыми, что одинъ филологъ (I. Мюллеръ) нашелъ возможнымъ сказать, что „многіе изъ нихъ по своей правильной методической конструкціи какъ будто обработаны философами и филологами въ ученыхъ кабинетахъ, а не дикарями въ ихъ лѣсахъ“. Въ нѣкоторыхъ формахъ рѣчи, говорятъ, они даже совершеннѣе новѣйшихъ европейскихъ языковъ. Языкъ дикихъ Арауканцевъ можетъ поспорить даже съ греческимъ. Всѣхъ этихъ фактовъ нельзя

было бы объяснить, если бы языки предоставлены были естественным законамъ постепеннаго развитія и усовершенствованія и развились подъ вліяніемъ только однихъ этихъ законовъ. При томъ же ученіи, что первоначальное раздѣленіе и распредѣленіе языковъ положено было Самимъ Богомъ и что въ отношеніи языковъ, какъ и во всемъ другомъ, все устроено по Его мудрымъ планамъ и приспособлено къ наилучшимъ цѣлямъ въ судьбахъ народовъ,—факты эти находятъ для себя удовлетворительное объясненіе.

После раздѣленія племенъ и избранія изъ среды ихъ израильскаго народа для сохраненія истинной религіи начинается исторія постепеннаго воспитанія этого народа съ цѣлію приготовленія ближайшимъ образомъ его самого, а чрезъ посредство его и остальнаго древняго міра къ принятію христіанства. Особое избраніе израильскаго народа для означенной цѣли находится въ связи съ раздѣленіемъ племенъ и до извѣстной степени обусловливалось имъ, но не непосредственно вытекало изъ него, какъ необходимое слѣдствіе изъ своей причины. Послѣ раздѣленія племенъ должны были, конечно, съ теченіемъ времени обнаружиться ихъ племенныя и національныя особенности. Но эти особенности не препятствовали раздѣленнымъ народамъ оставаться вѣрными ихъ первоначальной истинной религіи, хранить въ чистотѣ первоначальныя преданія, до раздѣленія племенъ общія всему человѣческому роду. Племенныя и національныя отличія разныхъ народовъ, равно какъ мѣстныя климатическія и другія внѣшнія вліянія, хотя не остаются безъ извѣстнаго вліянія на характеръ народныхъ міросозерцаній, но только матеріализмъ, отрицающій свободу человѣческой воли и превращающій духъ человѣческій въ совершенно пассивную инерцію, преувеличиваетъ это вліяніе до степени неотразимости. Факты не оправдываютъ этой теоріи. Мы видимъ, что въ настоящее время христіанство имѣетъ многочисленныхъ послѣдователей во всѣхъ частяхъ свѣта; самыя разнообразныя племена и народы исповѣдуютъ его, какъ безусловную истину, не утрачивая въ то же время своего народнаго характера. Нѣчто подобное могло бы быть и въ древнемъ мірѣ, по раздѣленіи языковъ и разсѣяніи племенъ. Чрезъ это раздѣленіе религіозное и нравственное сознаніе людей не потерпѣло никакого по-

вреждения. Это видно изъ указанія св. апостола Павла въ посланіи къ Римлянамъ на безотвѣтность язычниковъ предъ Богомъ за ихъ впаденіе въ идолопоклонство (I, 19, 20) и на присущій человѣческой природѣ нравственный законъ, какъ на естественнаго руководителя въ нравственной жизни. Раздѣленные народы могли на разныхъ языкахъ, во всѣхъ поясахъ земли, призывать единаго истиннаго Бога, свято хранить древнія преданія, помнить обѣтованіе Божіе объ искупленіи рода человѣческаго, данное Адаму (Быт. III, 15), и въ нравственной своей жизни, говоря словами ап. Павла, „естествомъ законное творить". Это не одна лишь предполагаемая возможность, но возможность оправданная на дѣлѣ въ выставляемыхъ на видъ въ Св. Писаніи примѣрахъ Мельхиседека, Іова и др. почитателей истиннаго Бога внѣ израильскаго народа. Если эта возможность не была осуществлена во всемъ древнемъ мірѣ, то причина этого заключалась не въ раздѣленіи племенъ, а въ добровольномъ совращеніи древнихъ народовъ съ пути истинной религіи на путь поблажающаго страстямъ язычества. Этимъ именно совращеніемъ ближайшимъ образомъ было обусловлено божественное избраніе израильскаго народа—съ тѣмъ, чтобы онъ былъ хранителемъ истинъ богооткровенной религіи и надеждъ на искупленіе. Избраніе это не имѣетъ ничего общаго съ пристрастіемъ. Израильскій народъ сначала въ лицѣ своихъ родоначальниковъ: Авраама, Исаака и Іакова, затѣмъ въ цѣломъ своемъ составѣ у подножія Синая избранъ въ „наслѣдственный удѣлъ Божій изъ всѣхъ народовъ" (Второзак. IX; Исх. XIX, 5) не для его исключительныхъ національныхъ, но и для общечеловѣческихъ цѣлей—для подготовленія всего рода человѣческаго къ искупленію. Уже при избраніи Авраама имѣвшему произойти отъ него народу предуказано универсальное назначеніе:—„благословятся въ имени твоемъ всѣ племена земныя" (Быт. XII, 3; XVIII, 18,). Распространеніе благословенія Божія на всѣ народы чрезъ посредство израильскаго народа пророчески созерцалъ и Іаковъ (Быт. XXVIII, 14). Израильскій народъ, по особому устроенію Промысла Божія, то какъ плѣнникъ, то какъ побѣдитель, приходилъ въ соприкосновеніе въ разныя эпохи своей исторіи со всѣми почти извѣстными народами древняго міра и при этомъ частію непосредственно, частію чрезъ посредство другихъ народовъ, съ которыми онъ

сталкивался, выполнялъ свое миссіонерское назначеніе—служить хранителемъ и орудіемъ распространенія истинъ откровенія, которыми онъ обладалъ. Не племенное какое нибудь превосходство предъ другими древними народами и не особая отъ природы присущая—философская или религіозная—геніальность послужили основаніемъ для избранія израильскаго народа. За исключеніемъ богопросвѣщенныхъ людей изъ его среды — въ общемъ цѣломъ это былъ народъ жестоковыйный, грубый. Онъ не выдѣлялся изъ среды другихъ народовъ ни выдающимися философскими способностями, ни эстетическими дарованіями, ни даже особенною преданностію своей религіи, какъ показываютъ его постоянныя совращенія въ идолопоклонство. Избраніе такого народа въ народъ Божій имѣло особую цѣль въ планахъ Божественнаго провидѣнія—ту именно цѣль, чтобы чрезъ то самое яснѣе и поразительнѣе обозначилась для древняго міра рука Промысла Божія въ судьбахъ израильскаго народа. Если бы мѣсто израильскаго народа въ приготовительной исторіи рода человѣческаго къ искупленію занималъ напр. наиболѣе даровитый греческій народъ и ему сообщены были бы тѣ высокія истины, какія находятся въ ученіи ветхозавѣтной религіи; то эти истины могли бы быть приписаны философскому генію грековъ какъ его естественный продуктъ. Присутствіе же такихъ истинъ въ религіи народа еврейскаго, при его весьма невысокомъ природномъ философскомъ полетѣ, съ бо́льшею очевидностію указывало на божественное происхожденіе этой религіи. Законъ, который возвѣщенъ былъ израильскому народу съ Синая чрезъ посредство Моисея въ то время, когда еврейскій народъ находился еще почти въ дикомъ состояніи, былъ такъ высокъ, что оставлялъ далеко за собою всѣ законодательства древнихъ народовъ, не смотря на то, что послѣднія явились большею частію гораздо позднѣе его.

О нравственномъ міровоззрѣніи Ветхо-завѣтной религіи; о ея богослужебномъ культѣ и о воззрѣніи на загробную жизнь.

Сущность нравственнаго міровоззрѣнія ветхозавѣтной религіи резюмирована въ десятословіи, которое обнимаетъ вѣроуче-

ніе и нравоученіе. Оно учитъ о почитаніи единаго истиннаго Бога и на этомъ ученіи обосновываетъ нравственныя обязанности человѣка въ отношеніи къ Богу, къ ближнимъ и къ самому себѣ (Второзак. VI, 5; X, 12. Числ. XIX, 18, 24. Ср. Матѳ. XXII, 34). Главный и основной принципъ ветхозавѣтной морали, изъ котораго исходятъ и около котораго группируются какъ около своего центра всѣ частныя правила нравственнаго ветхозавѣтнаго ученія,—тотъ же, какъ и принципъ христіанской нравственности: любовь къ Богу и къ ближнимъ; хотя этому принципу, какъ будетъ показано ниже, не дано въ ветхозавѣтной религіи всеобъемлющаго примѣненія, какое дано ему чрезъ христіанскую религію, за всѣмъ тѣмъ мы находимъ въ ветхозавѣтной религіи ясное и точное выраженіе этого принципа.

Заповѣдь о любви къ Богу и ближнему настойчиво внушается въ Ветхомъ завѣтѣ Израильскому народу: „да будутъ слова сіи: возлюбиши Бога и ближнихъ въ сердцѣ твоемъ и въ душѣ твоей; и да научишь имъ сыновъ твоихъ и да возгласиши о нихъ людямъ въ дому твоемъ, и да напишете ихъ на порогахъ жилищъ вашихъ и на вратахъ вашихъ, и да навяжешь ихъ въ знаменіе на руку твою и да будутъ непоколебимы въ глазахъ твоихъ“ (Втор. VI, 6—10).

Ветхозавѣтная религія не ограничивается внушеніемъ вообще правила о любви къ ближнимъ, но указываетъ также частные ея виды и стремится провести начало любви въ жизнь израильскаго народа: частную, семейную и общественную. Частные виды любви къ ближнимъ указываются въ послѣднихъ шести заповѣдяхъ десятословія, изъ которыхъ пятая внушаетъ почтеніе къ родителямъ, шестая запрещаетъ вредить жизни ближнихъ, седьмая—чистотѣ ихъ нравовъ, восьмая—ихъ собственности, девятая—ихъ доброй славѣ, десятая запрещаетъ даже въ помышленіи или въ желаніи наносить вредъ ближнему, т. е.—зависть къ благополучію ближняго и мысленное присвоеніе себѣ его собственности. Еще болѣе частные виды проявленія любви къ ближнимъ указываются въ многочисленныхъ правилахъ ветхозавѣтнаго законодательства, въ которыхъ предписываются: уваженіе къ старцамъ, заботливость о благѣ вдовъ и сиротъ, снисхожденіе къ несостоятельнымъ должникамъ, помощь бѣднымъ, состраданіе къ несчастнымъ, къ увѣчнымъ,

глухимъ, слѣпымъ, человѣколюбіе въ отношеніи къ рабамъ, великодушіе къ самымъ врагамъ и даже благодѣяніе имъ.

„Да не возненавидиши брата твоего... и да не отмщаетъ рука твоя, и да не враждуеши на сыны людей своихъ“ (Лев. XIX, 17—18). „Аще срящеши вола врага твоего или осля его заблудшее, обративъ да отдаси ему; аще узриши осля врага твоего, падшее подъ бременемъ его, да не мимо идеши, но да воздвигнеши е съ нимъ“ (Исх. XXIII, 4 и 5). „Аще падетъ врагъ твой, не обрадуйся ему, въ преткновеніи же его не возносися“ (Притч. XXIV, 17). „Не рцы: имже образомъ сотворими (врагъ), сотворю ему и отмщу ему, ими же мя преобидѣ“ (Притч. XXIV, 29). „Аще алчетъ врагъ твой ухлѣби его, аще ли жаждетъ, напой его“ (Притч. XXV, 22). „Аще кто обрѣлъ бы врага своего въ печали и отпустилъ бы его въ путь благъ, Господь воздастъ ему благая“ (1 Царствъ, XXIV, 20).

Мораль ветхозавѣтной религіи не заключала однакоже въ себѣ полнаго выраженія нравственной идеи во всей ея всеобъемлющей широтѣ; хотя она утверждалась на высокихъ нравственныхъ началахъ и эти начала имѣютъ значеніе вѣчныхъ и непреложныхъ нравственныхъ истинъ, но имъ въ ветхозавѣтной религіи не дано было всеобщаго примѣненія. Соотвѣтственно главной цѣли этой религіи—воспитать и приготовить израильскій народъ къ искупленію и воспріятію высшаго откровенія, мораль ея преимущественно внушала израильтянамъ любовь другъ къ другу; универсальное же примѣненіе этого принципа, въ отношеніи ко всѣмъ народамъ и къ цѣлому человѣческому роду, не было ея спеціальною задачею. Безъ сомнѣнія цѣль ветхозавѣтнаго откровенія не была цѣлію узко-національною; чрезъ посредство израильскаго народа и другіе народы должны были воспринимать высшія начала нравственности и гуманизироваться въ своемъ нравственномъ бытіи. Но объединеніе всего человѣчества въ духѣ любви не входило въ кругъ спеціальныхъ задачъ ветхозавѣтной религіи. Эта задача разсматривалась въ ней какъ великое дѣло религіи будущаго—той религіи, которая будетъ установлена Искупителемъ человѣческаго рода и которая завершитъ недоконченное и восполнитъ неполноту ветхозавѣтнаго откровенія.

Основная мысль *гражданскаго законодательства* ветхозавѣтной религіи та, что Богъ есть Царь израиля. Оно имѣетъ

ѳеократическій характеръ; высокую отличительную особенность его отъ прочихъ законодательныхъ системъ древняго міра составляетъ присущая ему глубокая религіозно-нравственная основа. Другія древнія законодательства—Ликурга, Нумы Помпилія и проч. имѣли въ виду главнымъ образомъ достиженіе внѣшняго государственнаго благоустройства, но при этомъ мало или даже почти совсѣмъ не входили въ вопросъ о высшемъ нравственномъ значеніи и назначеніи человѣческой личности. Въ нихъ человѣкъ разсматривался преимущественно какъ „животное общественное“ („Ζῶον πολιτικὸν“) и какъ орудіе въ рукахъ государства, назначенное для достиженія его цѣлей, само же въ себѣ не имѣющее почти никакой цѣны. Въ основѣ ветхозавѣтнаго гражданскаго законодательства напротивъ лежитъ та мысль, что человѣкъ прежде всего и главнымъ образомъ есть существо нравственное; поэтому законодательство это обращается по преимуществу къ нравственной природѣ человѣка; оно имѣетъ въ виду не только упорядочить внѣшнюю жизнь человѣка, но вмѣстѣ съ тѣмъ управить его внутреннюю волю, сообразно съ его высокимъ нравственнымъ назначеніемъ. Назначеніе это, по воззрѣнію ветхозавѣтной религіи, состоитъ не въ томъ только, чтобы человѣкъ сослужилъ извѣстную службу государству, но въ томъ, чтобы онъ постоянно во всѣхъ своихъ дѣлахъ, въ отношеніи къ обществу, государству и къ себѣ самому, сообразовалъ свою естественную волю съ святою волею Бога, съ божественнымъ закономъ, и заботился объ угожденіи не людямъ, а Богу. „Будьте святы, какъ святъ Господь“.

Что касается *обрядоваго закона* в.-завѣтной религіи или внѣшняго ея культа, то можно указать слѣдующія главныя черты его. Основное опредѣленіе отношеній ветхозавѣтнаго человѣка къ Богу, выражающихся въ богослужебномъ культѣ, составляетъ чувство благоговѣйнаго страха предъ Богомъ. „*Работайте Господеви со страхомъ и радуйтеся Ему съ трепетомъ*“. Другая характеристическая черта этихъ отношеній есть та, что они опредѣлены множествомъ самыхъ подробныхъ предписаній обрядоваго закона, очевидно приспособленныхъ къ одному іудейскому народу. Обрядовый законъ ветхозавѣтной религіи не ограничивается только общими правилами богопочтенія; онъ

вѣчный") и въ которой богоподобіе человѣка неразрывно соединяется съ его безсмертнымъ назначеніемъ (Прем. Сол. II, 23: „Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего"). Самое воззрѣніе ветхозавѣтной религіи на происхожденіе смерти въ человѣческомъ родѣ совсѣмъ иное, чѣмъ воззрѣніе натуралистическое на это явленіе. Смерть не представляется здѣсь естественнымъ удѣломъ человѣка, необходимымъ слѣдствіемъ самой его природы, какъ въ натуралистическихъ міровоззрѣніяхъ. Смерть съ библейской точки зрѣнія есть явленіе случайное, имѣющее свою причину не въ законахъ естественной необходимости, а въ свободномъ уклоненіи человѣка отъ своего истиннаго назначенія. Она является какъ наказаніе Божіе за грѣхъ человѣка, при чомъ ея вліяніе простирается только на тѣлесный составъ человѣка, созданный изъ земной персти (Быт. II, 9: „Земля еси и въ землю отъидеши"), но не простирается на духовную сторону человѣческой природы, запечатлѣнную при самомъ ея сотвореніи образомъ Божіимъ, который и послѣ паденія человѣка не уничтожился въ его душѣ: „и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его" (Екклез. XII, 7). При такомъ воззрѣніи на человѣка, искони присущемъ ветхозавѣтной религіи, возможно ли допустить вмѣстѣ съ раціоналистами, чтобы этой религіи когда либо чужда была идея безсмертнаго назначенія человѣка? Эта идея болѣе или менѣе высказывается въ религіяхъ почти всѣхъ извѣстныхъ народовъ, не исключая даже религій дикихъ народовъ. Могъ ли еврейскій народъ въ древній періодъ своей исторіи не имѣть о ней никакихъ понятій и представленій, когда несомнѣнно извѣстно, что вѣра въ безсмертіе существовала у египтянъ, съ которыми евреи познакомились въ самый ранній періодъ своей исторіи? Имѣя предъ собою возвышенное ученіе своей религіи о человѣкѣ вообще и вчастности о предназначеніи его къ искупленію отъ грѣха и смерти, какъ могли евреи не допустить безсмертія? Нѣкоторые изъ новѣйшихъ раціоналистовъ, не отрицая того, что идея безсмертія вообще была присуща ветхозавѣтной религіи съ древнѣйшихъ временъ, отрицаютъ однакоже, что эта идея соединялась въ в.-завѣтной религіи въ древнѣйшій періодъ съ идеею возмездія въ будущей жизни, и доказываютъ, что вѣру въ будущее воздаяніе въ за-

гробной жизни долгое время въ сознаніи еврейскаго народа замѣняла вѣра въ полное возмездіе человѣку за дѣла его въ настоящей жизни [1]). Но такое оптимистическое понятіе о возмездіи если вообще не невозможно, во всякомъ случаѣ не могло имѣть мѣста въ ветхозавѣтной религіи, которая чужда крайностей оптимистическаго воззрѣнія на настоящую жизнь человѣка, чужда того самодовольнаго взгляда, который не замѣчаетъ въ настоящей жизни столь частаго и обычнаго несовпаденія добродѣтельной жизни съ счастливою, а порочной—съ заслуженнымъ наказаніемъ. По самому основному воззрѣнію своему на настоящую жизнь и на весь вообще настоящій порядокъ человѣческаго бытія, какъ на порядокъ ненормальный, возникшій вслѣдствіе паденія человѣка, ветхозавѣтная религія далека отъ подобнаго оптимизма. При всемъ убѣжденіи въ томъ, что добродѣтель не останется безъ награды, а порокъ безъ наказанія, ветхозавѣтные писатели часто однакоже выставляютъ на видъ торжество порока надъ добродѣтелью въ настоящей жизни,—нечестивыхъ, „высящихся подобно кедру ливанскому, и слезы невинно угнетенныхъ“ (Эккл. IV, 1) [2]). То правда, что для поощренія къ доброй нравственной жизни еврейскаго народа, нравственно недостаточно развитаго и неподготовленнаго еще къ воспріятію высшихъ идей о вѣчной жизни, ветхозавѣтная религія преимущественно указываетъ ему на благополучіе земной жизни, какъ на награду за послушаніе волѣ Божіей и исполненіе заповѣдей закона. Но это нисколько не доказываетъ полнаго отсутствія въ ветхозавѣтной религіи вѣры въ будущее загробное воздаяніе. Въ исторіи израильскаго народа мы находимъ не мало примѣровъ высокаго самопожертвованія,—мучениковъ религіозной идеи, жертвовавшихъ своею жизнію ради религіозной истины,—цѣлый рядъ пророковъ, претерпѣвшихъ мученическую смерть. Что могло бы возбуждать въ нихъ такой пламенный энтузіазмъ за инте-

---

[1]) *Stande*—„Uber die Alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode“ 1877. S 8 и дал.

[2]) Особенно замѣчателенъ въ этомъ отношеніи Псаломъ 72-й, гдѣ описывается благоденствіе нечестивыхъ въ здѣшней жизни (ст. 2 и дал.): „Я позавидовалъ безумнымъ, видя благоденствіе нечестивыхъ. Ибо имъ нѣтъ страданій до смерти ихъ, и крѣпки силы ихъ... Оттого гордость, какъ ожерелье, обложила ихъ; выкатились отъ жира глаза ихъ...“

ресы своей религіи, еслибъ она сама всецѣло была привязана къ землѣ, ограничивала бы всю жизнь человѣка только предѣлами настоящей земной жизни и не заключала бы въ себѣ никакой надежды и никакихъ упованій на справедливое возмездіе человѣку въ будущей жизни за его добровольное страданіе въ здѣшней жизни ради истины.?

Обычное раціоналистическое мнѣніе о позднѣйшемъ развитіи въ ветхозавѣтной религіи понятія о возмездіи въ будущей жизни не въ состояніи удовлетворить требованіямъ самой невзыскательной критики. По этому мнѣнію, во все время отъ Авраама до Моисея, и долго послѣ Моисея, въ средѣ еврейскаго народа господствовала вѣра въ полное возмездіе человѣку за его дѣла въ здѣшней жизни и никто не сомнѣвался въ вѣрности этого взгляда до тѣхъ поръ, пока въ позднѣйшихъ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ, особенно въ книгѣ Іова, не было выражено сомнѣніе въ справедливости того, что въ здѣшней жизни наказаніе всегда постигаетъ человѣка за его грѣхи, а награда посылается всегда за его добродѣтель. Послѣ этого въ религіозномъ сознаніи еврейскаго народа будто бы постепенно стала ослабѣвать вѣра въ полное воздаяніе человѣку въ здѣшней жизни за дѣла имъ совершенныя, и на мѣсто этой вѣры особенно со временъ вавилонскаго плѣна постепенно начала вырабатываться вѣра въ загробное воздаяніе, окончательное утвержденіе которой въ убѣжденіяхъ евреевъ нѣкоторые раціоналисты относятъ не ранѣе какъ ко временамъ Маккавеевъ, когда многіе изъ евреевъ подвергались тяжкимъ страданіямъ за вѣру отцовъ своихъ. Противъ этого взгляда является естественное возраженіе: неужели же во все время отъ Авраама до Моисея и потомъ долгое время послѣ Моисея до Макковеевъ никому изъ евреевъ на мысль не приходило, что праведникъ не всегда, какъ показываетъ опытъ, награждается въ здѣшней жизни, а порочный человѣкъ не всегда терпитъ заслуженное наказаніе? Неужели за все это продолжительное время, обнимающее нѣсколько вѣковъ, не было примѣровъ, чтобъ добродѣтельный человѣкъ тяжко страдалъ въ здѣшней жизни и вообще мало благоденствовалъ, мало наслаждался здоровьемъ и счастіемъ? А если подобные примѣры, какъ можно съ полнѣйшею вѣроятностію предположить, всегда бывали: то крайне невѣроятно, чтобъ когда нибудь могла существовать у евреевъ вѣра въ одно

возмездіе въ здѣшней жизни безъ вѣры въ будущее загробное возмездіе. То несомнѣнно, что ученіе о возмездіи въ загробной жизни вообще мало раскрывается въ ветхомъ Завѣтѣ и болѣе ясные слѣды его находятся преимущественно въ болѣе позднихъ по времени происхожденія—въ такъ называемыхъ учительныхъ и пророческихъ—книгахъ Св. Писанія ветхаго завѣта. Но напрасно раціоналисты думаютъ найти въ этомъ обстоятельствѣ доказательство въ пользу своего мнѣнія о позднѣйшемъ происхожденіи въ ветхозавѣтной религіи самой вѣры въ будущее воздаяніе. Если это ученіе сравнительно яснѣе выражается въ учительныхъ книгахъ, чѣмъ въ законодательныхъ или историческихъ, предшествовавшихъ появленію первыхъ: то это весьма естественно можетъ быть объяснено самымъ характеромъ, существомъ и ближайшими цѣлями тѣхъ и другихъ книгъ. Въ книгахъ историческаго содержанія, по самому существу дѣла, нельзя искать раскрытія предметовъ, относящихся къ области ученія. Главное содержаніе ихъ составляютъ факты, а не ученіе.

Обращаясь отъ общихъ разсужденій къ даннымъ, находящимся въ ветхозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія, относительно представленій древнихъ евреевъ о загробной жизни человѣка, мы находимъ, что у евреевъ искони было вѣрованіе въ посмертное существованіе умершихъ. Сравнимъ теперь ученія ветхозавѣтной религіи о загробной жизни съ представленіями о томъ же другихъ древнихъ религій. Сообразно съ общимъ нравственнымъ состояніемъ древняго человѣчества,—состояніемъ отчужденія отъ Бога,—въ древнемъ мірѣ вообще не могло быть свѣтлыхъ и отрадныхъ представленій о посмертной судьбѣ человѣка. Во всѣхъ тогдашнихъ религіяхъ мы находимъ болѣе или менѣе печальныя воззрѣнія на загробную участь человѣка. Этотъ, такъ сказать, общій колоритъ древняго представленія о загробной жизни носятъ на себѣ отчасти и эсхатологическія воззрѣнія ветхозавѣтной религіи; и въ нихъ преобладаетъ печальный тонъ, который однакоже гораздо болѣе смягчается надеждою на искупленіе и лучшую будущую участь умершихъ, чѣмъ въ другихъ древнихъ религіяхъ, и потому не доходитъ до полной безнадежности и отчаянія.

Мѣсто обитанія умершихъ по еврейски называется словомъ *шеолъ*—адъ или преисподняя. Это слово неоднократно упо-

требляется уже въ Пятокнижіи Моисея (Быт. XXXVI, 35; XL, 38. Втораз. XXXII, 22 и др.). Оно имѣетъ значеніе конкретнаго образа, подъ которымъ въ ветхомъ Завѣтѣ представляется темная, невѣдомая и непроницаемая область посмертнаго бытія человѣка. Въ нѣкоторыхъ внѣшнихъ чертахъ изображеніе „шеола“ въ в.-завѣтныхъ книгахъ имѣетъ много сходнаго съ поэтическими изображеніями подземнаго міра въ другихъ древнихъ религіяхъ—особенно съ греческимъ „аидомъ“, египетскимъ „аментиромъ“ и др. Преисподняя чаще всего представляется въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ подъ видомъ „страны мрака и тѣни смертной“, помѣщающейся въ глубинѣ земли [Псал. LXII, 10: „Ищущіе души моей сойдутъ въ преисподнюю земли“. Ср. Псал. CXLII, 3: „Врагъ втопталъ въ землю жизнь мою, принудилъ меня жить во тьмѣ, какъ давно умершихъ“. Ср. Плачъ Іерем. III, 6: „Посадилъ меня въ темное мѣсто, какъ давно умершихъ“. Ср. Іов. X, 20—22: „Отойду въ страну тьмы и сѣни смертной, гдѣ нѣтъ устройства, гдѣ темно, какъ сама тьма“]. Обыкновенно преисподняя изображается какъ противоположность небу; глубина ея равняется высотѣ неба; она лежитъ ниже дна водъ океана, которыя покрываютъ ее [Іов. XXVI, 5: „Рефаимы трепещутъ подъ водами“]. Особенно замѣчательно изображеніе противоположности между небомъ и преисподнею у пророка Исаіи въ побѣдной пѣсни о паденіи царя вавилонскаго (Исаіи XIV, 12—15: „какъ упалъ ты съ неба, денница, сынъ зари... Ты говорилъ въ сердцѣ своемъ: взойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ вознесу престолъ мой и сяду на горѣ въ сонмѣ боговъ, на краю сѣвера; взойду на высоты облачныя, буду подобенъ Всевышнему. Но ты низверженъ въ адъ—въ глубины преисподней“. На эту противоположность указываетъ также одинъ изъ друзей Іова (Софаръ), когда, желая изобразить неизслѣдимость и непостижимость Бога Вседержителя для человѣка, восклицаетъ: „Онъ превыше небесъ,—что можешь сдѣлать? Глубже преисподней,—что̀ можешь узнать?“ (Іов. XI, 8). Иногда преисподняя изображается въ ветхомъ Завѣтѣ подъ видомъ ненасытимой бездны, вѣчно жаждущей новыхъ жертвъ, и сопоставляется въ связи съ Аввадономъ (Притч. Сол. XXVII, 20: „Преисподняя и Аввадонъ ненасытимы; такъ ненасытимы и глаза человѣческіе“. Ср. Притч. XXX, 15, 16: „У ненасытимости двѣ дочери: давай, давай! Вотъ три ненасытимыхъ и четыре,

которыя не скажуть довольно: а) Преисподняя и б) утроба безплодная, в) земля, которая не насыщается водою, и г) огонь, который не говорить довольно"). Пророкъ Исаія говорить о неизмѣримой пасти преисподней, поглощающей славу, богатство, шумъ, веселіе людей (Исаіи V, 14: „Преисподняя расширилась, и безъ мѣры раскрыла пасть свою: и сойдеть туда слава, богатство" и проч.) Преисподняя представляется заключенною вратами. Въ молитвѣ Езекіи царя іудейскаго, произнесенной по выздоровленіи отъ болѣзни, между прочимъ говорится: „въ преполовеніе дней моихъ я долженъ (былъ) идти во врата преисподней" (Исаіи XXXVIII, 10). Эти врата называются также иногда вратами смерти (Псал. CVI, 18) и, какъ весь вообще образъ темной преисподней, знаменують глубокую непроницаемую тайну, великую неизвѣстность посмертной судьбы человѣка „Отворялись ли для тебя врата смерти, спрашиваеть Іовъ, и видѣлъ ли ты врата тѣни смертной" (Іов. XXXVIII, 17). Въ преисподнюю отходять всѣ умершіе;—это есть путь всей земли (Давидъ въ своемъ предсмертномъ завѣщаніи Соломону между прочимъ говорить: „вотъ я отхожу въ путь всей земли" 3 Царствъ, II, 2. Ср. Псал. LXXXVIII, 49);—„домъ собранія всѣхъ живущихъ" (Іов. XXX, 23;—Ср. Притч. Сол. XXI, 16: „Человѣкъ, сбившійся съ пути разума водворится *въ собраніи мертвецовъ*");—„вѣчный домъ" (Еккл. XII, 5: „отходить человѣкъ въ вѣчный домъ свой"). Кто войдеть въ него, тотъ уже не возвращается (Іов. X, 21: „отойду и уже не возвращуся". Ср. Іов. VII, 9: „низшедшій въ преисподнюю не выйдеть"). Преисподняя крѣпко держить въ своихъ желѣзныхъ объятіяхъ свои жертвы. Въ книгѣ Пѣснь Пѣсней съ ревностію преисподней къ обладанію своимъ достояніемъ и удержанію его сравнивается сила и энергія пламенной любви (VIII, 6: „крѣпка какъ смерть любовь, люта какъ преисподняя ревность ея"). Возвращеніе на землю изъ преисподней душъ, отшедшихъ въ нее, представляется невозможнымъ по естественному порядку вещей. Даже по народнымъ вѣрованіямъ евреевъ допускалась возможность этого возвращенія только подъ единственнымъ условіемъ нарушенія естественнаго порядка вещей, посредствомъ волшебства, которое однакоже безусловно запрещается въ ветхомъ Завѣтѣ и представляется нарушеніемъ покоя умершихъ, какъ это видно изъ разсказа, находящагося въ 1 кн. Царствъ

(XXVIII, 7—25), о вызовѣ Аэндорскою волшебницею, по просьбѣ Саула, тѣни Самуила (ст. 15, 16: „и сказалъ Самуилъ Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышелъ, для чего ты спрашиваешь меня, когда Господь отступилъ отъ тебя?“ Ср. Исаіи VIII, 19—20: „когда скажутъ вамъ, обратитесь къ вызывателямъ умершихъ и къ чародѣямъ, къ шептунамъ и чревовѣщателямъ, тогда отвѣчайте: не долженъ ли народъ обращаться къ своему Богу? Спрашиваютъ ли мертвыхъ о живыхъ? Обращайтесь къ закону и откровенію“).

Прежде чѣмъ перейдемъ къ вопросу о состояніи душъ умершихъ людей въ преисподней, по изображенію ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія, остановимся нѣсколько на представленныхъ изображеніяхъ самой преисподней, въ виду некоторыхъ произвольныхъ выводовъ, дѣлаемыхъ раціоналистами изъ этихъ изображеній. Раціоналисты несправедливо утверждаютъ, что преисподняя въ сознаніи древнихъ евреевъ отождествлялась съ могилою. Ничего нѣтъ невѣроятнаго, что нѣкоторыя черты въ образѣ преисподней могли быть заимствованы евреями отъ могилы, какъ напр. темнота, мрачность, подземельность и др. Это тѣмъ возможнѣе, что у евреевъ не было въ обычаѣ сожиганіе труповъ умершихъ, какъ напр. у индійцевъ, но существовалъ обычай, какъ у вавилонянъ и другихъ симистическихъ народовъ, погребать умершихъ въ темныхъ пещерахъ, естественныхъ или искусственно вырытыхъ. За всѣмъ тѣмъ не подлежитъ сомнѣнію, что преисподняя и могила были не одно и то же для сознанія древнихъ евреевъ, но существенно отличались ими другъ отъ друга. Это ясно видно изъ обычныхъ библейскихъ выраженій о смерти ветхозавѣтныхъ патріарховъ: „приложился къ отцамъ своимъ, приложился къ народу своему“, которыя нигдѣ не употребляются въ смыслѣ однозначущемъ съ словомъ „погребенъ“. „Приложеніе къ людямъ своимъ“ вездѣ отличается отъ погребенія тѣла въ могилѣ [Быт. XXV, 8—9: „и скончался Авраамъ и умеръ... и приложился къ народу своему. И погребли его Исаакъ и Измаилъ, сыновья его, въ пещерѣ“. Ср. Быт. XXXV, 29: „И испустилъ Исаакъ духъ и умеръ и приложился къ народу своему... и погребли его Исавъ и Іаковъ, сыновья его“. Ср. Быт. XLIX, 33, L, 13: „и скончался Іаковъ и приложился къ народу своему... и отнесли его сыновья его въ землю Ханаанскую и похоронили его въ пе-

щерѣ"]. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Св. Писанія ветхаго Завѣта словомъ преисподняя означается иногда и могила, наприм. въ выраженіи, встрѣчающемся въ 140 Пс. ст. 7: „сыплются кости наши въ челюсти преисподней". Кости принимаетъ могила, а не преисподняя, куда отходятъ души умершихъ. Но употребленіе въ означенномъ мѣстѣ, какъ и въ другихъ подобныхъ мѣстахъ, слова „преисподняя" вмѣсто слова „могила" объясняется внѣшними чертами сходства въ образѣ могилы и преисподней, по существу же іудеи не смѣшивали той и другой. Особенно непререкаемо убѣждаетъ насъ въ этомъ разсказъ книги Бытія о патріархѣ Іаковѣ, оплакивающемъ потерю Іосифа. Не смотря на утѣшенія отъ всѣхъ своихъ сыновей и дочерей, патріархъ Іаковъ, какъ говорится въ этомъ разсказѣ, „не хотѣлъ утѣшиться и сказалъ: „съ печалію сойду къ сыну моему въ преисподнюю" (Быт. XXXVII, 35). Подъ словомъ „преисподняя" (шеолъ) патріархъ Іаковъ никакъ не могъ разумѣть могилы или погребальной пещеры Іосифа, потому что Іаковъ не считалъ Іосифа погребеннымъ въ какой либо могилѣ, а былъ увѣренъ, что онъ съѣденъ звѣремъ (Быт. XXXVII, 33). Слѣдовательно подъ преисподнею онъ разумѣлъ мѣсто, куда отходятъ не тѣла, а души умершихъ, и куда отошла душа сына его.

Безпристрастное сравненіе ветхозавѣтнаго представленія о преисподней съ представленіями о подземномъ мірѣ другихъ древнихъ народовъ не дозволяетъ отождествлять еврейскій *шеолъ* не только съ буддійскою нирваною, съ которою онъ не имѣетъ ничего общаго, но и съ болѣе сходными съ нимъ по нѣкоторымъ внѣшнимъ чертамъ представленіями вавилонянъ и грековъ о подземномъ мірѣ. Преисподняя не есть бездна уничтоженія, какъ буддійская нирвана, а мѣсто обитанія живыхъ душъ, хотя живущихъ не полною жизнію. Евреи называли обыкновенно Бога Богомъ отцевъ, давно уже скончавшихся и отошедшихъ въ шеолъ, а это, по объясненію самого Спасителя, служитъ доказательствомъ ихъ вѣры въ безсмертіе: „ибо нѣсть Богъ, Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ" (Мат. XXII, 32). Въ вавилонской и греческой миѳологіи въ нѣкоторыхъ частностяхъ, относящихся къ описанію подземнаго міра, высказывается неоспоримое внѣшнее сходство съ тѣми образами, подъ которыми представляется иногда преисподняя въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ. Въ открытыхъ не такъ давно англійскимъ археологомъ Геор-

гомъ Шмитомъ отрывкахъ вавилонской легенды схожденіи богини *Истаръ* (Астарты) въ подземный міръ, этотъ міръ представляется также подъ видомъ мрачнаго дома, куда всѣ входятъ, но откуда никому нѣтъ выхода,—мѣстомъ, гдѣ нѣтъ ни малѣйшаго свѣта и обитаетъ непроницаемая тьма,—забраломъ окруженнымъ семью воротами, заключенными крѣпкими запорами. Чтобъ проникнуть чрезъ эти врата въ жилище мертвыхъ, вавилонская богиня должна была запоры сломать, и тогда только открылось предъ нею тайное жилище мертвыхъ и она предстала предъ царицею подземнаго міра. Схожденіе Астарты (богини любви) въ подземный міръ сопровождалось великимъ уныніемъ на землѣ, увяданіемъ на ней всего живаго, и угрожало уничтоженіемъ самому міру, если бы другіе боги не вмѣшались въ судьбу богини и не освободили ее изъ узъ подземнаго міра. Въ греческой миѳологіи подземный міръ или аидъ изображается также довольно сходно по многимъ внѣшнимъ чертамъ съ библейскимъ „шеоломъ". Греческій аидъ представляется также страною тѣней, изъ которой невозможно возвращеніе къ земной жизни. Но то, чтó глубочайшимъ образомъ отличаетъ всѣ эти и подобныя языческія представленія о подземномъ мірѣ отъ ветхозавѣтнаго представленія о преисподней, заключается въ неразлучной примѣси къ нимъ политеизма, совершенно чуждой библейскому представленію. Во всѣхъ языческихъ миѳологіяхъ являются особые боги и богини, цари и царицы подземнаго міра (въ греческой Плутонъ, въ египетской Озирисъ и Изида и пр.): Ветхозавѣтная религія не знаетъ ничего подобнаго. По ея ученію, одинъ Богъ есть Вседержитель вселенной—и неба и земли и преисподней. Если въ Библіи иногда говорится „о царѣ ужасовъ", какъ о властелинѣ преисподней (Іова XVIII, 13—14: „съѣстъ члены его (беззаконнаго) первенецъ смерти; изгнана будетъ изъ шатра его надежда, и это *низведетъ его къ царю ужасовъ*"), то этотъ „царь ужасовъ" отнюдь не есть какое нибудь особое миѳологическое существо; это есть не что иное, какъ олицетворенный образъ смерти, которая въ иныхъ мѣстахъ представляется подъ другими образами, напр. подъ видомъ пастуха, пасущаго души умершихъ. (Псал. XLVIII, 15: „какъ овецъ заключатъ ихъ въ преисподнюю; *смерть будетъ пасти ихъ*").

По вопросу о состояніи отшедшихъ въ иной міръ мало

находится подробностей въ ветхомъ Завѣтѣ. Изъ тѣхъ немногихъ данныхъ, которыя встрѣчаются въ немъ по мѣстамъ по этому вопросу, ясно только одно, что посмертное состояніе не представляется здѣсь состояніемъ *полножизненнымъ*, но не представляется и состояніемъ вполнѣ *безжизненнымъ*. Обитатели преисподней называются нерѣдко по еврейски словомъ рефаимъ [1]), которое имѣетъ много значеній, но въ примѣненіи къ умершимъ означаетъ собственно „растянувшихся", „распростертыхъ", „безсильныхъ", „слабыхъ", вообще лишенныхъ полной жизни. Обычное состояніе пребывающихъ въ преисподней повсюду изображается въ ветхомъ Завѣтѣ, какъ состояніе могильной тишины и глубокаго безмолвія. Преисподняя называется страною молчанія (Псал. CIII, 17. Іов. III, 17—19: „Тамъ беззаконные перестаютъ наводить страхъ и тамъ отдыхаютъ истощившіеся въ силахъ. Тамъ узники вмѣстѣ наслаждаются покоемъ и *не слышатъ криковъ* приставниковъ. Малый и великій тамъ равны, и рабъ свободенъ отъ господина своего". Ср. Псал. XXX, 18: „Нечестивые да умолкнутъ въ адѣ, да онѣмѣютъ уста лживыя, которыя противъ праведника говорятъ злое"). Тамъ умолкаетъ даже славословіе Бога [Исаіи XXXVIII, 18, 19: „не преисподняя славитъ Тебя, не смерть восхваляетъ Тебя, не низшедшіе въ могилу уповаютъ на истину твою. Живой, только живой прославитъ тебя". Ср. Псал. CXIII. 25: „Не мертвые восхвалятъ Тебя". Псал. VI, 6: „Въ смерти нѣтъ памятованія о Тебѣ; во гробѣ („шеолъ") кто будетъ славить Тебя?"]. Преисподняя называется поэтому „страною забвенія," обитатели которой забываютъ не только своихъ ближнихъ, оставшихся на землѣ (Іов. XIV, 21), но и самого Бога (Псал. LXXXVII, 11—13: „Развѣ мертвые востанутъ и будутъ славить Тебя?.. Развѣ во моракѣ познаютъ чудеса Твои, и въ землѣ забвенія правду Твою?"). Посмертное состояніе людей въ нѣкоторыхъ мѣстахъ называется состояніемъ вѣчнаго непробуднаго сна (Іов. XVI, 12: „ляжетъ человѣкъ и не встанетъ; до скончанія неба онъ не пробудится и не воспрянетъ отъ сна своего". Ср. Іерем. LI, 39: „Во время разгоряченія ихъ (вавилонянъ) сдѣлаю имъ пиръ, чтобы они повеселились и заснули вѣчнымъ сномъ, и не пробуждались, говоритъ Господь"). Но подобныхъ выраженій не позволяютъ понимать въ строго

---

[1]) Отъ „*рафа*"—быть слабымъ, безсильнымъ.

буквальномъ смыслѣ другія мѣста, которыми предполагается, что обитающіе въ преисподней могутъ по крайней мѣрѣ по временамъ оживляться и не всегда находятся внѣ сознанія. Это особенно видно изъ поэтическаго описанія у пророка Исаіи того оживленнаго возбужденія и движенія, которое произошло въ преисподней по случаю низверженія туда вавилонскаго царя Навуходоносора (Исаіи XIV, 9: „Адъ преисподній пришелъ въ движеніе ради тебя, чтобы встрѣтить тебя при входѣ твоемъ, пробудилъ для тебя Рефаимовъ, всѣхъ вождей земли; поднялъ всѣхъ царей языческихъ съ престоловъ ихъ. Всѣ они будутъ говорить тебѣ: и ты сдѣлался безсильнымъ, какъ мы! и ты сталъ подобенъ намъ! Въ преисподнюю низвержена гордыня твоя со всѣмъ шумомъ твоимъ; подъ тобою подстилается червь, и черви—покровъ твой"). Подобное изображеніе оживленнаго состоянія умершихъ находится въ описаніи у пророка Іезекіиля встрѣчи въ преисподней ассирійскаго царя Ассура умершими вождями и героями, павшими вмѣстѣ съ нимъ въ ассирійскихъ войнахъ., (Іезек. XXXI, 3—18: „Вотъ, Ассуръ былъ кедръ на Ливанѣ... Всѣ дерева Едемскія завидовали ему.. Когда Я низвелъ его въ преисподнюю, обрадовались въ преисподней странѣ всѣ дерева Едема, отличныя и наилучшія Ливанскія (дерева), ибо и они съ нимъ отошли въ преисподнюю"). Изъ этихъ описаній видно, что посмертное состояніе людей въ ветхомъ Завѣтѣ не представляется ни состояніемъ абсолютнаго уничтоженія жизни, ни состояніемъ абсолютной потери всякой личной индивидуальности. Цари, встрѣчающіе въ преисподней вавилонскаго царя, не только узнаютъ его, но въ то же время воспоминаютъ о своемъ бывшемъ на землѣ царскомъ достоинствѣ и, встрѣчая новаго пришельвъ преисподнюю, говорятъ къ нему, какъ его бывшіе царственные собратья. Изъ другихъ мѣстъ ветхаго Завѣта видно, что „шеолъ" не представлялся сознанію евреевъ такимъ мѣстомъ, гдѣ безусловно сглаживаются и уничтожаются всѣ особенности различныхъ народовъ. Умирающій еврей напротивъ былъ убѣжденъ, что онъ отходитъ къ отцамъ своимъ, прилагается къ народу своему. Тѣнь Самуила, вызванная Аэндорскою волшебницею, предсказывая смерть Саулу, говоритъ ему: „завтра ты и сыны твои будете со мною" (1 Цар. XXVIII, 19) [1]. У про-

[1]) Эта тѣнь представляется сохранившею черты индивидуальнаго обра-

роковъ встрѣчаются упоминанія объ особомъ мѣстѣ въ „шеолѣ“ для необрѣзанныхъ, въ отличіе отъ обрѣзанныхъ. Такъ напр. пророкъ Іезекіиль, предсказывая пораженіе египтянъ отъ вавилонскаго царя, говоритъ, что они положены будутъ среди необрѣзанныхъ въ самой глубинѣ преисподней (Іезекіил. XXXII 18—32). Уже изъ этого видно, что ветхозавѣтной религіи не чужда была идея возмездія въ будущей жизни. По самому существу ветхозавѣтной религіи, не могло быть полнаго раскрытія ученія о посмертной судьбѣ праведниковъ и грѣшниковъ. Такъ какъ всѣ люди, и праведники и грѣшники, до времени искупленія находились подъ игомъ первороднаго грѣха и надъ всѣми тяготѣлъ гнѣвъ небеснаго правосудія: то при этомъ не могло быть рѣчи о полномъ блаженствѣ праведныхъ въ будущей жизни. За всѣмъ тѣмъ посмертная судьба праведныхъ и нечестивыхъ въ ветхомъ Завѣтѣ представляется далеко не тождественною. Уже въ Пятокнижіи Моисея высказывается заботливость законодателя, чтобы нечестивые не умерли во грѣхахъ своихъ; откуда ясно видно, что участь нераскаянныхъ грѣшниковъ въ преисподней, съ точки зрѣнія ветхозавѣтной религіи, представлялась гораздо болѣе тяжкою и печальною, чѣмъ участь людей умершихъ съ доброю совѣстью. Пророкъ Исаія, говоря о посмертной участи людей, отступившихъ отъ Бога, замѣчаетъ: „червь ихъ не умретъ и огонь ихъ не угаснетъ“ (Исаіи LXVI, 24), давая тѣмъ понять, что страданія такихъ людей отнюдь не кончатся послѣ ихъ смерти (Ср. Псал. XLVIII 17—20: „Не бойся, когда богатѣетъ человѣкъ. Ибо, умирая, не возьметъ ничего, не пойдетъ за нимъ слава его... Но онъ пойдетъ къ роду отцевъ своихъ, *которые никогда не увидятъ свѣта*“. Иная участь ожидаетъ праведника въ загробномъ мірѣ; по изображенію 72 Пс. (ст. 23—28). Богъ, къ которому праведникъ былъ привязанъ всею душею во время своей земной жизни, не можетъ оставить его и по смерти; праведникъ не можетъ быть исторгнутъ изъ общенія съ Богомъ; это общеніе должно продолжаться вѣчно („Я всегда съ Тобою, Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня совѣтомъ Твоимъ и потомъ примешь меня въ славу. Кто мнѣ на небѣ? и съ То-

---

за Самуила (1 Цар. XXVIII, 14. „Какой онъ видомъ? спросилъ Саулъ у волшебницы. Она сказала: выходитъ изъ земли мужъ престарѣлый, одѣтый въ длинную одежду. Тогда узналъ Саулъ, что это Самуилъ“.

бою ничего не хочу на землѣ. Изнемогаетъ плоть моя и сердце мое: Богъ твердыня сердца моего, и часть моя во вѣкъ. Ибо, вотъ удаляющіе себя отъ Тебя гибнутъ; Ты истребляешь всякаго отступающаго отъ Тебя. А мнѣ благо приближаться къ Богу"). Особенно замѣчательно противоположеніе посмертной судьбы порочныхъ и праведныхъ людей въ 48-мъ псалмѣ (ст. 11—16: „Каждый видитъ, что и мудрые умираютъ, равно какъ и невѣжды и безсмысленные погибаютъ... Но путь безумныхъ есть безуміе. Какъ овецъ заключатъ ихъ въ преисподнюю, смерть будетъ пасти ихъ, и на утро праведники будутъ владычествовать надъ ними; сила ихъ истощится; могила—жилище ихъ. Но Богъ избавитъ душу мою отъ власти преисподней, когда приметъ меня". Ср. Псал. XV, 9—11: „Даже и плоть моя упокоится въ упованіи; ибо Ты не оставишь души моей во адѣ, и не дашь святому Твоему увидѣть тлѣніе. Ты укажешь мнѣ путь жизни: полнота радостей предъ лицемъ Твоимъ, блаженство въ десницѣ Твоей во вѣкъ").

О послѣднемъ судѣ съ особенною ясностію говорится въ книгѣ пророка Даніила, въ позднѣйшей книгѣ ветхаго Завѣта (XII, 2—4: „и многіе изъ спящихъ въ прахѣ земли пробудятся, одни для жизни вѣчной, другіе на вѣчное наруганіе и посрамленіе" и проч.). Но общая мысль о судѣ Божіемъ и о будущемъ мздовоздаяніи не рѣдко высказывается и въ болѣе древнѣйшихъ книгахъ ветхаго Завѣта. Особенно важны мѣста касательно этого предмета, находящіяся въ книгѣ Экклезіастъ: (XI, 9: „Веселися юноша въ юности твоей... только знай что за все Богъ приведетъ тебя на судъ". Ср. Екклезіастъ VIII, 11, 12 и XII, 14: „Всякое дѣло Богъ приведетъ на судъ и все тайное: хорошо ли оно, или худо"). Не лишено важнаго значенія то обстоятельство, что слова эти составляютъ заключеніе,— послѣдній стихъ книги Екклезіастъ, въ которой такъ ярко выставляются на видъ частныя страданія невинно угнетенныхъ въ настоящей жизни и вообще такъ ярко изображается суета всего земнаго, и которая однако же заканчивается глубочайшею увѣренностію, что есть Богъ, что существуетъ высшій Судія и Мздовоздаятель, который все приведетъ на судъ. Говорить въ виду всего этого, что въ ветхозавѣтной религіи не было никакого ученія о возмездіи въ будущей жизни, положительно невозможно.

Общее представленіе ветхозавѣтнаго человѣка о загробномъ состояніи однако было печальное; но оно не доходило до полной безотрадности,—не лишено было надежды на возможность лучшей участи всѣхъ умершихъ. Основаніе для этой надежды давало ученіе в.-завѣтной религіи о всемогуществѣ и милосердіи Божіемъ. Преисподняя, по ученію ветхозавѣтной религіи, не есть какое нибудь самостоятельное царство тьмы, независимое отъ власти Творца; напротивъ она находится въ безусловной зависимости отъ всемогущей воли Бога. Эта мысль высказывается во многихъ мѣстахъ в. Завѣта, гдѣ изображается безусловное всемогущество Божіе, при чомъ не рѣдко прямо выставляется на видъ то обстоятельство, что самый адъ трепещетъ предъ Нимъ (Іова XXVI, 5, 6: „Преисподняя обнажена предъ Нимъ, и нѣтъ покрывала Авваддону". Втор. XXXII, 22; Амос. IX, 2: „огонь гнѣва Его жжетъ до ада преисподняго. Отъ лица гнѣва Его не могутъ нигдѣ укрываться беззаконники: хотя бы они зарылись въ преисподнюю, и оттуда рука Господня возметъ ихъ"). Самое замѣчательное мѣсто, въ которомъ изображается вездѣприсутствіе и вмѣстѣ всевѣдѣніе и всемогущество Божіе, находится въ 138-мъ псалмѣ (ст. 7 и дал:. „Камо пойду отъ духа Твоего и отъ лица Твоего... Аще взыду на небо Ты тамо еси" и проч). Въ этой вѣрѣ въ безграничное всемогущество Божіе ветхозавѣтные праведники находили такъ сказать опорный пунктъ для своей надежды, что если Богу будетъ угодно, то онъ можетъ измѣнить къ лучшему судьбу умершихъ. Эта утѣшительная надежда нуждалась только въ увѣренности, что человѣкъ заслуживаетъ того, чтобы Богъ употребилъ свою всемогущую силу для избавленія умершихъ отъ узъ ада. Полной увѣренности относительно этого не могло быть ни у кого до времени совершенія искупленія человѣческаго рода. Но надежда на освобожденіе отъ ада высказывается уже въ одной изъ самыхъ древнихъ молитвъ, влагаемой въ уста Анны пророчицы, матери Самуила (1 Цар. II, 6: „Господь умерщвляетъ и оживляетъ, низводитъ въ преисподнюю и возводитъ"). Надеждою этою проникнуты многія мѣста въ псалмахъ Давида (Псал. XLVIII, 16: „Богъ избавитъ душу мою отъ власти преисподней, когда приметъ меня"). Не рѣдко эта надежда высказывается также у ветхозавѣтныхъ пророковъ, особенно въ связи съ мыслію о будущемъ искупленіи человѣчества (Осіи XIII, 14: „Отъ власти ада Я иску-

плю ихъ, отъ смерти избавлю ихъ: смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда?"). На почвѣ мессіанскихъ чаяній—чаяній искупленія главнымъ образомъ утверждается въ в. Завѣтѣ и надежда на будущее воскресеніе умершихъ. Эта надежда выражается въ извѣстныхъ словахъ Іова (XIX, 25—27: „Я знаю, Искупитель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію; и я во плоти узрю Бога. Я узрю Его самъ; мои глаза, не глаза другаго, увидятъ Его"). Еще яснѣе надежда на будущее воскресеніе умершихъ высказывается въ пророчествахъ Исаіи о пришествіи Мессіи. „Тогда, говоритъ пророкъ, поглощена будетъ смерть на вѣки, и отретъ Господь Богъ слезы со всѣхъ лицъ" (Исаіи XXV, 8)... „Оживутъ мертвецы Твои, возстанутъ мертвыя тѣла.... И земля извергнетъ мертвецовъ" (Исаіи XXVI, 19). Но надежда на будущее воскресеніе въ ветхозавѣтный періодъ времени и не могла имѣть значенія полной увѣренности, и до тѣхъ поръ, пока она не была оправдана и утверждена фактомъ воскресенія Христа, не могла получить такого значенія. Это особенно видно изъ выраженія недоумѣнія пророка Іезекіиля по поводу видѣнія поля, усѣяннаго человѣческими костями. На вопросъ, обращенный къ пророку отъ лица Бога: „оживутъ ли кости сіи", пророкъ отвѣчаетъ: „Господи Боже! Ты знаешь это" (Іезек. XXXVII, 3).

Заключеніе главы: значеніе ветхозавѣтной религіи въ ея отношеніи къ христіанству.

Ветхозавѣтная религія, при всемъ своемъ высокомъ превосходствѣ предъ всѣми другими древними религіями, была однакоже только приготовленіемъ къ полному откровенію, которое содержится въ христіанской религіи. Религія ветхозавѣтная ближайшимъ образомъ была назначена для одного израильскаго народа, а не для всего человѣческаго рода; поэтому многіе изъ ея законодательныхъ и обрядовыхъ постановленій явнымъ образомъ были приспособлены только къ іудеямъ и даже частнѣе—къ землѣ іудейской. Самое ученіе ея, какъ догматическое такъ и нравственное, было не полное и было только приготовительною ступенью къ высшему Откровенію.

Еврейскіе пророки глубоко сознавали это. Указывая на несравнимое превосходство своей религіи предъ всѣми другими древними религіями, они въ то же время устремляли взоры къ религіи будущаго и отъ Мессіи ожидали установленія новаго высшаго завѣта. Напрасно новоіудеи стараются увѣрить насъ, что въ в. Завѣтѣ не находится никакихъ указаній на явленіе въ будущемъ новой и высшей религіи, чѣмъ ветхозавѣтная. Слово *завѣтъ* (Διαθήκη, Tèstametum, Foedus [1]) есть самое употребительное названіе религіи въ св. Писаніи (Быт. IX, 9, 17; XVII, 1, 6 и дал. Исх. XXIV, 7, 8; XXXIV, 27; Сир. XVII, 1, 10. Ср. Матѳ. XXVI, 28; Евр. IX, 15), хотя употребляется также и слово *законъ* (Іоан. I, 17 и др.). Поэтому тамъ, гдѣ пророки говорятъ объ установленіи *новаго закона* и особенно *новаго завѣта* чрезъ Мессію, мы имѣемъ полное основаніе вопреки мнѣніямъ новоіудеевъ видѣть предсказанія объ установленіи новой религіи. Отчасти это указаніе можно видѣть уже въ предсказаніи законодателя еврейскаго народа—Моисея: „Пророка отъ братій твоихъ, *якоже мене*, воздвигнетъ тебѣ Господь“ (Втораз. XVIII, 15, 18). Выраженіе „*якоже мене*“ въ устахъ пророка—законодателя даетъ основаніе заключать, что Моисей говоритъ здѣсь о явленіи въ будущемъ не только новаго пророка, но и новаго законодателя, т. е. установителя новаго закона или завѣта. У послѣдующихъ ветхозавѣтныхъ пророковъ не рѣдко прямо высказывается та мысль, что Мессія возвѣститъ людямъ именно новый завѣтъ, отличный отъ даннаго чрезъ Моисея и высшій послѣдняго. Особенно объ этомъ ясно говорится въ пророчествѣ Іереміи: „Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды *новый завѣтъ*. Не такой завѣтъ, какой Я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли египетской; тотъ завѣтъ мой они нарушили, хотя Я оставался въ союзѣ съ ними, говоритъ Господь. Но вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законъ мой во внутренность ихъ, и на сердцахъ ихъ напишу его, и буду имъ Богомъ, а они будутъ мо-

[1]) Латинскій переводъ греческаго слова Διαθήκη словомъ Testamentum менѣе точно передаетъ смыслъ его, чѣмъ латинское же слово Foedus союзъ (*Hettinger*—Lehrbuch Fundamental Theologie“ 1879. s. 249.

имъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата, и говорить: познайте Господа, ибо всѣ сами будутъ знать Меня, отъ малаго до большаго, говоритъ Господь; потому что Я прощу беззаконія ихъ, и грѣховъ ихъ уже не воспомяну болѣе“ (Іер. XXXI, 31—35). Объясняя это мѣсто изъ пророка Іереміи, св. апостолъ Павелъ (Евр. VIII, 6—13) называетъ божественнаго Установителя новаго завѣта „ходатаемъ лучшаго завѣта, который утвержденъ на лучшихъ обѣтованіяхъ“. „Ибо, говоритъ апостолъ, если бы первый завѣтъ былъ безъ недостатка, то не было бы нужды искать мѣста другому. Но пророкъ... говоря: „новый“, показалъ ветхость перваго; а ветшающее и старѣющее близко къ уничтоженію“. У пророка Исаіи, въ пророчествѣ о послѣднихъ дняхъ Іудеи и Іерусалима, говорится (II, 2—5), что „въ эти дни отъ Сіона выйдетъ законъ и слово Господне изъ Іерусалима и будетъ Онъ судить народы“. Въ пророчествѣ Даніила о седминахъ также самымъ яснымъ образомъ указывается на утвержденіе *новаго завѣта*, послѣ разрушенія Іерусалима и его святилища, т. е. іерусалимскаго храма, въ которомъ только одномъ, по закону, могли быть приносимы жертвы (Дан. IX, 26, 27) и на разрушеніе котораго можно смотрѣть поэтому, какъ на торжественное объявленіе воли Божіей объ упраздненіи ветхозавѣтныхъ жертвъ.



Глава II.

РЕЛИГІЯ НОВОЗАВѢТНАЯ ИЛИ ХРИСТІАНСТВО[1]).

Содержаніе главы или предметы изслѣдованія.

Предпошлемъ краткое предисловіе къ раскрытію доказательствъ божественности христіанства.—Христіанство обладаетъ полнотою разнообразныхъ доказательствъ его истинности и божественности. Доказательства эти такъ многочисленны и разнообразны, что они могутъ удовлетворить запросамъ и требованіямъ людей самыхъ различныхъ настроеній, самаго разнообразнаго склада ума и характера, если они только искренно ищутъ истины. Въ этомъ состоитъ одно изъ высокихъ преимуществъ христіанской религіи предъ прочими религіями и одинъ изъ признаковъ ея божественности. Невозможно, чтобы всѣ люди, при столь разнообразномъ складѣ убѣжденій, какой мы замѣчаемъ въ отдѣльныхъ личностяхъ, убѣждались одними и тѣми же доказательствами, особенно въ религіозныхъ вопросахъ. Одни вслѣдствіе своего особеннаго настрое-

[1]) Глава о христіанствѣ, которою покойный профессоръ заканчиваетъ свой „Курсъ Основнаго Богословія“, не получила въ оставленныхъ имъ собственноручныхъ его запискахъ надлежащаго, соразмѣрнаго важности предмета, развитія. Она далеко меньше по объему предшествующей главы „о ветхозавѣтной религіи“. Такая несоразмѣрность объясняется положеніемъ академическихъ наставниковъ, которые въ своихъ чтеніяхъ студентамъ обыкновенно бываютъ особенно подробны въ началѣ и даже въ срединѣ года, а въ концѣ года, когда времени для курса остается мало, неизбѣжно вынуждены бываютъ торопиться и по возможности сокращать послѣдніе заключительные отдѣлы своихъ наукъ. Мы не сомнѣваемся, что при передѣлкѣ и окончательномъ исправленіи своихъ лекцій для печатнаго ихъ изданія покойный авторъ нашелъ бы нужнымъ дополнить и расширить свою главу „о христіанствѣ“: мы же должны дать ее читателямъ въ томъ видѣ, въ какомъ нашли послѣ его смерти.

Ред.

нія больше воспріимчивы для одного, другіе для другаго род доказательствъ. Одни больше убѣждаются внутренними, дру гіе внѣшними доказательствами. Христіанство, какъ така религія, которая назначена для всѣхъ людей, по самому назна ченію своему должна владѣть такими доказательствами свое истинности, которыя могли бы быть убѣдительны для всѣх искренно ищущихъ истины, т. е. доказательствами весьма раз нообразными. Кромѣ *общихъ* доказательствъ, которыя могут имѣть примѣненіе ко всякому времени, оно имѣетъ еще осо быя доказательства, болѣе *частныя*, которыя въ наибольшеі степени отвѣчають нуждамъ, запросамъ и требованіямъ извѣ стнаго даннаго времени. Для каждаго вѣка, на какой бы вы сотѣ культурнаго развитія онъ ни находился, въ христіанствѣ найдутся достаточно сильныя основанія для доказательств истинности и достаточно сильныя орудія для его самозащит отъ нападеній противниковъ. Въ этомъ между прочимъ заклю чается одна изъ причинъ непоколебимаго существованія хри стіанства въ теченіи почти 19-ти вѣковъ, во время которых человѣчество прошло такъ много фазисовъ умственнаго разви тія. Начиная отъ первыхъ временъ своего возникновенія, когд благочестивая вѣра первенствующихъ христіанъ мало нужда лась въ теоретическихъ докательствахъ истинности христіанства, до философскаго (XVIII) вѣка и до нашихъ дней процвѣтані научнаго знанія, христіанство всегда давало своимъ защит камъ твердыя точки опоры для защиты его истинности виду самыхъ разнообразныхъ возраженій со стороны совопр никовъ вѣка. Здравый смыслъ человѣчества послѣ безприст стной, спокойной, чуждой увлеченій оцѣнки того, что выс зывалось за и противъ христіанства въ періоды жгучей бор невѣрія противъ вѣры, всегда въ концѣ концовъ оставался сторонѣ христіанства. Въ настоящее время наибольшій ин ресъ возбуждають вопросы *о происхожденіи* и сущности х стіанства и о лицѣ Іисуса Христа. На этихъ вопросахъ и сосредоточимъ наше вниманіе въ своихъ лекціяхъ о х стіанствѣ. согласно апологетической задачѣ нашей науки.

О происхожденіи христіанства.

Вопросъ о происхожденіи христіанства сводится къ тому: есть ли христіанство явленіе естественное или сверхъестественное,—дѣло человѣческое или божественное—по своему источному началу или по своей первой причинѣ. Натуралистическая школа, рѣшая этотъ вопросъ, приходитъ къ тому заключенію, что не только древній міръ былъ подготовленъ къ христіанству, но что само христіанство прямо произведено было древнимъ міромъ, что оно составляетъ естественный продуктъ различныхъ элементовъ древняго міра и какъ бы сліяніе его потоковъ, и такимъ образомъ находитъ возможность объяснить его происхожденіе стеченіемъ или комбинаціею чисто естественныхъ причинъ. Принимая въ соображеніе нѣкоторыя идеи ветхозавѣтной религіи и извѣстныя воззрѣнія религіозныхъ и философскихъ системъ языческаго міра, имѣющія нѣкоторую аналогію съ ученіемъ христіанства, эта школа прямо выводитъ христіанство частію изъ іудейства, частію изъ язычества, какъ естественное логическое завершеніе того и другаго. Таково воззрѣніе на историческое происхожденіе христіанства новотюбингенской отрицательно-критической школы Баура и Штрауса, которая производитъ все христіанское міровоззрѣніе, въ его цѣлостномъ и законченномъ видѣ, изъ борьбы двухъ противоположныхъ направленій—іудейскаго и языческаго („*Петринизма*“ и „*Павлинизма*“) и ихъ примиренія. Къ этому воззрѣнію болѣе или менѣе примыкаютъ и другія современныя раціоаналистическія школы, дѣлая въ немъ тѣ или другія частныя, но не существенныя видоизмѣненія (наприм. Ренанъ и др.). Не такъ смотритъ само на себя христіанство. Оно напротивъ выдаетъ себя за дѣло божественное, за созданіе сверхъестественное и имѣетъ два рода доказательствъ истины такого воззрѣнія.

Ученіе о божественномъ происхожденіи христіанства находитъ себѣ полное оправданіе съ одной стороны во внѣшнихъ историческихъ обстоятельствахъ, сопровождавшихъ его явленіе, съ другой—во внутренней его сущности, въ существѣ самаго его ученія, въ истинно-творческой оригинальности его ученія, въ его несравненномъ превосходствѣ какъ предъ язычествомъ,

такъ и предъ іудействомъ. Замѣчательнымъ изъ внѣшнихъ признаковъ сверхъестественнаго происхожденія христіанства служитъ исполненіе ветхозавѣтныхъ предсказаній о Мессіи на лицѣ Основателя христіанской религіи. Христіанство является въ исторіи не какъ событіе случайное: оно вступаетъ въ исторію человѣчества, какъ событіе давно ожидаемое, въ сопровожденіи поразительныхъ фактовъ, доказывающихъ, что оно явилось какъ „исполненіе временъ". Не вдаваясь въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ пророчествъ, исполнившихся на лицѣ Основателя христіанства, укажемъ на главнѣйшія.

Ожиданіе необыкновеннаго переворота предъ пришествіемъ Спасителя смутно выражалось и въ языческомъ мірѣ. Это видно между прочимъ изъ знаменитой *четвертой эклоги* „Буколикъ" *Виргилія* (писателя вѣка Августа). Нѣтъ нужды приводить здѣсь всѣ споры, возникавшіе по ея поводу. Довольно будетъ напомнить о томъ, что она воспѣваетъ рожденіе какого-то чудеснаго ребенка, который долженъ явиться въ 714 г. по римскому лѣтосчисленію, въ консульство Полліона, и принести за собою на землю золотой вѣкъ. Объ этомъ дитяти въ эклогѣ говорится безъ опредѣленныхъ указаній на его личность, и критики доселѣ не могли единодушно согласиться относительно того, чтó это было за дитя, которое имѣлъ въ виду Виргилій. Приведемъ нѣкоторыя наиболѣе замѣчательныя слова, которыми поэтъ привѣтствуетъ рожденіе необыкновеннаго дитяти. „Уже является, говоритъ онъ, послѣдній вѣкъ Сивиллы Кумейской, снова начинается круговоротъ вѣковъ, возвращается царство Сатурна и новое поколѣніе нисходитъ съ неба на землю. Обозри громаду вселенной, и посмотри какъ все радуется имѣющему наступить отрадному вѣку". Поэтъ говоритъ, что необыкновенное дитя будетъ управлять міромъ („reget orbem"), что подъ его предводительствомъ („te duce") начнется счастіе міра; называетъ дитя божественною отраслью (deum soboles), описываетъ волненіе всей природы по поводу нисхожденія его съ небесной высоты, и возвращеніе вмѣстѣ съ нимъ міра къ своей юности и къ своимъ первымъ годамъ. Особенно замѣчательно слѣдующее мѣсто въ эклогѣ, относящееся къ чудесному дитяти: „Подъ твоимъ покровомъ изгладится всякій слѣдъ

нашего преступленія и земля освободится отъ своихъ вѣчныхъ тревогъ". Въ виду этихъ и подобныхъ мѣстъ, содержащихся въ Виргиліевой эклогѣ, нѣкоторые изъ древнихъ христіанскихъ писателей находили въ ней родъ предвозвѣстія о рожденіи Христа. „Къ кому иному, говоритъ блаженный Августинъ, могъ бы человѣкъ обратиться съ словами: „подъ твоимъ покровомъ изгладится всякій слѣдъ нашего преступленія и проч." [1]). Даже въ подробностяхъ и въ самомъ слогѣ эклоги древніе христіане находили иногда символическія выраженія своего религіознаго языка: напримѣръ въ словахъ о стадѣ и пастырѣ, въ воспоминаніи о первородномъ грѣхѣ, слѣды котораго должны быть заглажены, о гибели змія и т. под. Въ своей рѣчи къ отцамъ Никейскаго собора императоръ Константинъ указываетъ между прочимъ на четвертую эклогу Виргилія и приводитъ изъ нея мѣсто въ доказательство божественности Христа. Мнѣніе, что Виргилій былъ предвозвѣстникомъ Христа, особенно распространено было въ средніе вѣка. Въ то время въ нѣкоторыхъ странахъ на Западѣ существовалъ обычай, что въ день Рождества Христова среди церкви собирались люди, изображавшіе собою всѣхъ пророковъ предсказывавшихъ пришествіе Спасителя, и ихъ приглашали поочередно повторить свои предсказанія передъ народомъ. Послѣ Моисея, Давида, Исаіи и прочихъ ветхозавѣтныхъ лицъ, вызывали Виргилія и говорили ему: „приди и ты, языческій пророкъ, и свидѣтельствуй о Христѣ" „(Vates, Maro, gentilium, da Christo testimonium". Ducange, III, 255). Тогда изъ толпы выступалъ Виргилій подъ видомъ молодаго человѣка, облеченнаго въ дорогія одежды, и произносилъ слѣдующія слова изъ разсматриваемой эклоги: „Новое поколѣніе нисходитъ съ неба на землю" (Ecce polo demissa solo nova progenies est [2]). Критика новаго времени признаетъ ошибочнымъ мнѣніе, будто Виргилій говоритъ въ своей эклогѣ именно о Христѣ, или предвозвѣщаетъ Его именно рожденіе,—и въ извѣст-

---

[1]) Epist. 258.

[2]) Дантъ въ своей „Божественной Комедіи" разсказываетъ, будто поэтъ *Ѳиваиды*, Станцій, обратился въ христіанство послѣ чтенія четвертой эклоги. Поэтъ этотъ, встрѣтивъ Виргилія въ чистилищѣ, благодаритъ его за то, что онъ далъ ему узнать истину и привѣтствуетъ его, говоря: „черезъ тебя я сталъ поэтомъ, черезъ тебя христіаниномъ" (Per te poeta fui, per te christiano).

ствовавшихъ въ то время надеждъ и ожиданій новой эры. Даже эти безмѣрныя ласкательства показываютъ намъ стремленія и надежды тогдашняго времени. Убѣжденіе, что истощенный міръ приближается къ какому-то великому перелому и что готовится какой-то переворотъ, который возвратитъ міру его юность, въ то время было однимъ изъ самыхъ распространенныхъ. Древніе мудрецы раздѣляли обыкновенно жизнь міра на нѣсколько эпохъ и думали, что по прошествіи ихъ циклъ ихъ начнется вновь; а въ этотъ моментъ времени жрецы, гадатели и философы, разнорѣчившіе относительно всѣхъ остальныхъ вопросовъ, сходились между собою въ томъ, что человѣчество дошло до конца одного изъ этихъ длинныхъ періодовъ и что начало новаго цикла уже близко. Пиѳагорейцы и Платоники этого времени утверждали, что по окончаніи великаго года свѣтила небесныя займутъ то самое положеніе, какое они занимали при началѣ міра [1]); этрускіе гаруспиціи читали въ небесахъ, что вскорѣ начнется десятый послѣдній вѣкъ [2]); орфики предсказывали, что скоро вернется царство Сатурна [3]),; сивилльскіе оракулы прониклись этими мнѣніями и распространяли ихъ въ народѣ, а въ то время оракулы эти были въ большомъ ходу [4]). Многіе честолюбцы пытались воспользоваться для своихъ цѣлей всеобщими ожиданіями великаго и необычайнаго. По свидѣтельству Саллюстія, основываясь на этихъ ожиданіяхъ Лентулъ вмѣшался въ заговоръ Катилины и съ тщеславіемъ утверждалъ, что ожидаемый необычайный властелинъ міра долженъ прозойти изъ Корнеліевой фамиліи. Поддаваясь льстивымъ и заманчивымъ ожиданіямъ своего вѣка, императоръ Августъ охотно дозволялъ называть себя на монетахъ „спасеніемъ человѣческаго рода" (salus generis humani) и изображать себя въ видѣ бога Аполлона, который по языческимъ вѣрованіямъ долженъ былъ обновить міръ. Особенно же на Востокѣ господствовало предъ временемъ рождества Христова напряженное ожиданіе великаго переворота, при чомъ центромъ и исходнымъ пунктомъ этого переворота, по единогласнымъ свидѣтельствамъ Іосифа Флавія, Тацита [5]),

---

[1]) *Серв. Bucol.* „IV, 4. У *Буасье* стр. 210.
[2]) *Цензоринъ*—De die nat. Ibidem.
[3]) *Серв. „Bucol.*" IV, 10. Ibib.
[4]) *Александръ*—„Orac. Sib". II стр. 180.
[5]) *Тацитъ*—„Hist.".V,

и Светонія [1]), назначалась Іудея. Тацитъ, излагая исторію іудейской войны, пишетъ: „многіе вѣрили древнимъ свидѣтельствамъ жрецовъ, что въ это самое время Востокъ пріобрѣтетъ новыя силы и что имѣющіе придти изъ Іудеи сдѣлаются властителями міра“. „По всему Востоку, говоритъ Светоній, распространено древнее и твердое мнѣніе, будто судьбою опредѣлено, что въ тогдашнее время изъ Іудеи должны выдти тѣ, которые пріобрѣтутъ себѣ владычество надъ міромъ“. Нѣтъ ничего удивительнаго, что подъ вліяніемъ этихъ напряженныхъ ожиданій „спасенія изъ Іудеи“ восточные волхвы направили свой путь къ Іерусалиму, когда явилось особенное знаменіе на небѣ для возбужденія ихъ убѣжденія относительно исполненія завѣтнаго ожиданія человѣчества [2]).

Существуютъ также преданія объ ожиданіи въ отдаленномъ Китаѣ въ эпоху рождества Христова явленія великаго „Святаго“, пришествіе котораго предсказано было древними китайскими мудрецами, и о посольствѣ, отправленномъ изъ Китая на поклоненіе явившемуся Спасителю. По грузинскимъ преданіямъ, язычники древней Грузіи по случаю рожденія Христа слышали слова, исшедшія отъ ихъ идола Армаза: „Новорожденный затмитъ меня своимъ свѣтомъ“ [3]). Эти и подобныя преданія, можетъ быть, и не во всѣхъ своихъ частностяхъ одинаково достовѣрны; но и они не лишены значенія для подтвержденія того факта, что эпоха, когда родился Христосъ, вся находилась въ трепетѣ какого-то таинственнаго ожиданія.

---

[1]) *Светоній* „Vita Vespasiani“ c. 4.

[2]) Появленіе необыкновенной звѣзды въ это время подтверждается астрономическими вычисленіями. По вычисленіямъ Кеплера и другихъ новѣйшихъ астрономовъ, не задолго до рождества Христова, приблизительно около 744 г. отъ основанія Рима должно было имѣть мѣсто появленіе большой звѣзды съ яркимъ свѣтомъ между Марсомъ и Сатурномъ. Тоже самое явленіе, по мнѣнію нѣкоторыхъ астрономовъ, повторилось будто-бы въ 1607-мъ году по Р. Хр., при чемъ явившаяся звѣзда между Марсомъ и Сатурномъ свѣтила въ теченіе цѣлаго года, но, постепенно блѣднѣя, погасла въ 1608-мъ году (См. *Фаррара*—„Жизнь Іисуса“). По другимъ астрономическимъ вычисленіямъ появленіе необыкновенной звѣзды случилось въ декабрѣ того года, когда родился Спаситель (См. „Церк. Вѣстн.“ № 55, 1879 г.). Но „тождество того или другаго изъ этихъ астрономическихъ явленій съ явленіемъ чудесной звѣзды, приведшей волхвовъ на поклоненіе Спасителю, не доказано“ См. объ этомъ въ лекц. прот. *Горскаго*, напечатанныхъ въ „Твор. св. отцевъ“ 1880-й г. Выпускъ I.

[3]) „Исторія Грузинской церкви“ *Михаила Сабинина*, стр. 5 и 135.

Подъ тяжкимъ бременемъ внѣшнихъ бѣдствій, тираніи и нравственнаго разложенія древній міръ въ эпоху рождества Христова издаетъ протяжный вздохъ изнеможенія и разочарованія: онъ чувствуетъ потребность успокоиться отъ бѣдствій дѣйствительной жизни и въ силу какого-то тайнаго предчувствія обращаетъ взоръ надежды къ чаемому Искупителю. Состояніе это потому важно знать, что оно свидѣтельствуетъ „объ исполненіи временъ“, когда долженствовалъ явиться Спаситель міра.

Въ несравненно болѣе ясной и опредѣленной формѣ эти чаянія выражались въ средѣ израильскаго народа, который обладалъ истинною религіею въ эпоху приготовительную къ искупленію и которому сообщена была часть Откровенія. Здѣсь мы находимъ рядъ пророчествъ о будущемъ Искупителѣ человѣческаго рода, выраженныхъ не только въ формѣ чаяній и желаній, но и въ формѣ опредѣленныхъ предсказаній. Ожиданіе Мессіи, какъ извѣстно, составляло душу ветхозавѣтной религіи. Общее и не вполнѣ опредѣленное въ началѣ, оно высказывалось постепенно съ большею и большею опредѣленностію. Въ древнѣйшемъ изъ пророчествъ, сохранившихся въ св. книгахъ ветхозавѣтной религіи, Искупитель называется „сѣменемъ жены, имѣющимъ сокрушить силу зла“ (Быт. III, 15). Въ вѣкъ патріархальный Мессія изображается какъ великій потомокъ Авраама, который принесетъ освобожденіе всѣмъ племенамъ земнымъ (Быт. XII, 3), и какъ великій примиритель, имѣющій произойти отъ колѣна Іудина. У Моисея Мессія представляется въ образѣ пророка, подобнаго могущественному законодателю Израиля (Второз. XVII, 18). Въ эпоху царей Мессія изображается преимущественно какъ царь будущаго— идеальный Давидъ. Въ эпоху страданій еврейскаго народа обрисовывается образъ страждущаго Искупителя (Ис. XLII, 1—7). Но среди этихъ общихъ такъ сказать очертаній, обрисовывающихъ образъ Мессіи, мы находимъ въ ветхомъ Завѣтѣ рядъ предсказаній, въ которыхъ съ большею или меньшею точностію опредѣляются мѣсто и время пришествія Мессіи и различныя обстоятельства его жизни и дѣятельности. Сюда относятся предсказанія о времени пришествія Мессіи и прямѣе другихъ предсказаніе патріарха Іакова: „Не отойдетъ скипетръ

отъ Іуды и (жезлъ) законодатель отъ чреслъ его, доколѣ не пріидетъ Примиритель и Ему покорность народовъ „(Быт. XLIX, 10). Время, назначенное этимъ пророчествомъ для пришествія Мессіи, не должно было переходить за тотъ срокъ, въ который потомки Іуды продолжали еще быть самостоятельнымъ народомъ, имѣли еще свои законы и судей изъ среды своихъ собратій. Пророчество Малахіи присоединяетъ къ этому другое знаменіе для измѣренія времени пришествія Мессіи: „Вотъ Я пошлю ангела Моего, и онъ приготовитъ путь предо Мною, и внезапно пріидетъ въ храмъ свой Господь, котораго вы ждете, и Ангелъ завѣта, котораго вы желаете; вотъ Онъ идетъ, говоритъ Господь Саваоѳъ“ (III. 1). Слова эти указываютъ на появленіе Мессіи въ храмѣ прежде его разрушенія и на появленіе особеннаго посланника, имѣющаго приготовить путь Господу. Относительно пришествія Мессіи до разрушенія втораго іерусалимскаго храма замѣчательно ясны слова пророка Аггея: „И пріидетъ Желаемый всѣми народами и наполню домъ сей (второй храмъ) славою... Слава сего послѣдняго храма будетъ больше нежели перваго, и на мѣстѣ семъ Я дамъ миръ, говоритъ Господь Саваоѳъ“ (II, 7, 9). Выраженіе употребленное въ этомъ предсказаніи „Желаемый всѣми народами“ ясно показываетъ, что здѣсь говорится о томъ, кто былъ упованіемъ „Израиля и чаяніемъ языковъ“, т. е. объ Искупителѣ. Ему, такимъ образомъ, надлежало явиться согласно съ приведенными пророчествами ветхаго Завѣта: 1) въ періодъ существованія іудейскаго царства, 2) до разрушенія іерусалимскаго храма и 3) послѣ ближайшаго великаго пророка. Но время пришествія Мессіи означено еще опредѣленнѣе въ пророчествахъ Даніила, гдѣ не только показано, что царство Мессіи начнется во время *четвертой* монархіи, или римской имперіи, но даже самое число лѣтъ, которое должно было предшествовать его пришествію, ясно показано. „Семьдесятъ седьминъ опредѣлены для народа твоего и святаго города твоего, чтобы покрыто было преступленіе, запечатаны были грѣхи и заглажены беззаконія, и чтобы приведена была правда вѣчная и запечатаны были видѣніе и пророкъ и помазанъ былъ Святый святыхъ. Итакъ знай и разумѣй: съ того времени, какъ выйдетъ повелѣніе о возстановленіи Іерусалима, до Христа Владыки семь седьминъ и шестьдесятъ двѣ седьмины“ (IX, 24—25). Счисленіе лѣтъ седьминами годовъ

было въ обыкновеніи у іудеевъ и каждые семь лѣтъ составляли такъ называемый „субботній годъ"; семьдесятъ седьминъ, такимъ образомъ, равнялись четыремъ стамъ девятидесяти годамъ. Выше приведенными словами пророкъ опредѣляетъ точно время пришествія Мессіи и употребляетъ самое имя Христа Владыки. Далѣе въ пророчествѣ говорится: „и по истеченіи шестидесяти двухъ седьминъ преданъ будетъ смерти Христосъ и не будетъ судъ; городъ и святилище разрушены будутъ народомъ вождя, который прійдетъ, и конецъ его будетъ какъ отъ наводненія, и до конца войны будутъ опустошенія. И утвердитъ завѣтъ для многихъ одна седьмина, а въ половинѣ седьмины прекратится жертва и приношеніе, и на крылѣ святилища будетъ мерзость запустѣнія, и окончательная предопредѣленная гибель постигнетъ опустошителя" (ст. 26, 27). Этими словами ясно указано, что послѣдствіемъ убіенія Мессіи будетъ разрушеніе храма и святилища, прекращеніе жертвы и приношенія и начало долго продолжающагося разрушенія, которое съ тѣхъ поръ останется навсегда. Принимая теперь въ соображеніе время, когда дѣйствительно явился Іисусъ Христосъ, мы прежде всего находимъ, что это было такое время, когда угасла фамилія Маккавеевъ и во главѣ Іудейскаго царства явился иноплеменникъ, хотя іудеи въ ихъ собственной землѣ были управляемы еще ихъ собственными законами и совѣтъ (синедріонъ) ихъ народа обладалъ еще властію. Ни одинъ камень храма тогда не былъ еще тронутъ, городъ Іерусалимъ не былъ разрушенъ; онъ былъ напротивъ цвѣтущею столицею Іудеи, которая имѣла тогда около 4 милліоновъ жителей. Сюда изъ года въ годъ изъ всей страны продолжали стекаться многочисленныя толпы народа съ жертвами и приношеніями. Но въ короткое время все измѣнилось. Около того самаго времени, когда Христосъ на 12-мъ году своего возраста въ первый разъ публично явился во храмъ, іудейскій царь Архелай былъ сверженъ съ престола и изгнанъ, а царство іудейское вошло въ составъ сирійской провинціи (*Іос. Флавій*—„Древности", кн. XVII гл. 15; XVIII, 1); князь отъ Іуды оскудѣлъ; корона съ его головы упала, и вскорѣ послѣ смерти Христа отъ храма іерусалимскаго не осталось камня на камнѣ; государство евреевъ пришло въ совершенное разореніе и распалось на части, и съ тѣхъ поръ іудеи разсѣяны по всему лицу земли, составляя племя, а не народъ. Что время, въ которое обѣтованный

Мессія долженъ былъ явиться согласно ветхозавѣтнымъ пророчествамъ, дѣйствительно совпадало со временемъ пришествія Христа, доказательствомъ этого служитъ также и то, что ожиданіе пришествія царя или избавителя было тогда особенно сильно какъ между іудеями такъ и между язычниками, какъ объ этомъ согласно свидѣтельствуютъ Тацитъ, Светоній, Іосифъ Флавій и Филонъ. Что іудеи были увѣрены въ томъ, что настало время пришествія давно обѣтованнаго Мессіи и такъ сказать со дня на день ожидали Его пришествія,—это видно между прочимъ изъ того, какое дѣйствіе произвело на іудеевъ явленіе Іоанна Крестителя („Ты ли Христосъ или инаго чаемъ"?—спрашивали іудеи Іоанна; Матѳ. III, 5), а также изъ обстоятельства явленія лжемессій въ эпоху Христа. Даже нынѣшніе евреи, не признающіе Христа за Мессію, сознаются въ томъ, что время, когда ихъ Мессія долженъ былъ явиться согласно съ пророчествами, давно протекло, и они приписываютъ отсрочку Его пришествія согрѣшеніямъ своей націи.

Предсказанія, содержащіяся въ ветхомъ Завѣтѣ относительно *мѣста* рожденія Мессіи, въ такой же точно мѣрѣ имѣютъ примѣненіе ко Христу, какъ и предсказанія, относящіяся ко времени Его пришествія. Онъ долженствовалъ согласно этимъ предсказаніямъ произойти изъ Виѳлеема. „И ты, Виѳлеемъ-Ефраѳа, малъ ли ты между тысячами іудиными? Изъ тебя произойдетъ мнѣ Тотъ, который долженъ быть Владыкою въ Израилѣ, и котораго происхожденіе изъ начала отъ дней вѣчныхъ" (Мих. V, 2). Онъ долженъ былъ согласно тѣмъ же предсказаніямъ возвысить собою мѣстность, униженную обстоятельствами времени въ глазахъ іудеевъ. „Прежнее время умалило землю Невфалимову; но послѣдующее возвеличитъ приморскій путь, за-іорданскую страну—Галилею языческую. Народъ ходящій во тьмѣ увидитъ свѣтъ великій; на живущихъ въ странѣ тѣни смертной свѣтъ возсіяетъ" (Исаіи IX, 1—2). Что эти пророчества исполнились на Іисусѣ Христѣ, что Онъ родился въ Виѳлеемѣ, что мѣстомъ жительства Его родителей и страною, въ которой Онъ началъ свое общественное служеніе, была Галилея (Назаретъ): это доказываютъ свидѣтельства всѣхъ евангелистовъ и доказательства эти не нуждаются въ дальнѣйшемъ раскрытіи.

Пророчества ветхаго Завѣта относительно *рода*, изъ кото-

раго Мессія долженъ былъ произойти, указывали на то, что Онъ долженствовалъ явиться въ средѣ избраннаго народа, имѣвшаго истинную религію въ приготовительную къ искупленію эпоху, произойти изъ колѣна Іуды и изъ рода Давидова. Первыя два изъ этихъ пророчествъ включены въ обѣтованіе, данное Аврааму, въ предсказаніе Моисея о „другомъ“ законодателѣ, имѣющемъ явиться въ средѣ еврейскаго народа („Пророка отъ братій твоихъ, якоже меня“... *Второз.* XVIII, 15, 18), въ пророческое благословеніе Іакова, заключающее въ себѣ указаніе на причину превосходства іудина колѣна, такъ какъ изъ него долженъ былъ произойти Примиритель. А послѣднее, что Мессія будетъ потомокъ Давида, ясно выражено въ слѣдующихъ словахъ а) *Исаіи*: „И произойдетъ отрасль отъ усѣченнаго дерева Іессея и вѣтвь отъ корней его принесетъ плодъ. И почіетъ на немъ Духъ Іеговы—Божій (XI гл. ст. 1—2); б) *Іереміи:* „Вотъ наступаютъ дни—и возставлю Давиду отрасль праведную, и будетъ поступать мудро, и будетъ производить судъ и правду на землѣ. И вотъ имя, которымъ будутъ называть Его: Господь оправданіе наше“ (XXIII, 5—6). Что эти пророчества относятся къ Избавителю рода человѣческаго, явствуетъ изъ того, что—главы, въ которыхъ они находятся, содержатъ описаніе царства Мессіи. А что эти пророчества исполнились на Іисусѣ Христѣ, что Онъ дѣйствительно явился въ Іудеи, былъ изъ тѣхъ самыхъ колѣна и рода, на которые указывали пророчества: въ томъ имѣемъ мы полнѣйшее доказательство въ двухъ евангельскихъ генеалогическихъ спискахъ (такія родословія, согласно съ обычаемъ іудеевъ, были у нихъ заботливо сохраняемы), въ признаніи даже врагами христіанства дѣйствительности этихъ генеалогій, противъ которыхъ не возникало ни единаго сомнѣнія, и въ ссылкѣ нѣкоторыхъ изъ первыхъ христіанъ на народную перепись, составлявшуюся во время самаго рожденія Спасителя по повелѣнію Кесаря (*Іустина* „Апол.“ I, 55), хотя эта перепись въ подлинномъ видѣ не сохранилась. Здѣсь дѣйствительно нельзя не удивляться какъ точному исполненію пророчествъ, такъ и способу, какимъ они были исполнены.

Божественный характеръ Основателя христіанства.

Исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ на лицѣ Основателя христіанской религіи и явленіе Его во время всеобщихъ чаяній Избавителя міра уже сами по себѣ составляютъ знаменательнѣйшіе факты, свидѣтельствующіе о сверхъестественномъ происхожденіи христіанства. Но самое главное доказательство его божественнаго происхожденія заключается въ божественномъ характерѣ его Основателя. Свойства божественнаго характера Христа Спасителя превосходятъ всякое человѣческое величіе. Насъ поражаетъ въ немъ прежде всего необычайная *цѣлостность* и *гармоничность*, свободная отъ всякихъ односторонностей: Насъ поражаетъ Его совершенная и незапятнанная чистота, Его неподдѣльное смиреніе и кротость, Его неистощимое долготерпѣніе, Его непобѣдимое мужество, Его болѣе нежели геройская рѣшимость и болѣе нежели человѣческая сила воли. Уже одно гармоническое соединеніе этихъ свойствъ въ лицѣ Спасителя указываетъ на вышечеловѣческое Его достоинство. Но характеръ Христа Спасителя является вмѣстѣ съ тѣмъ въ высшей степени опредѣленнымъ, и въ этомъ отношеніи Онъ также не имѣетъ равнаго себѣ характера во всей всемірной исторіи. Мы не видимъ Христа тѣлесными очами; но стоитъ только назвать Его святѣйшее имя, образъ Его тотчасъ возстаетъ предъ нами какъ олицетворенная благость и сама воплощенная святость. Въ характерѣ І. Христа обращаетъ далѣе на себя вниманіе неисчерпаемая *полнота совершенствъ*, безконечно превышающая мѣру самаго наивысшаго естественнаго человѣческаго развитія.—Безконечная полнота совершенствъ, проявленныхъ въ жизни и дѣятельности Спасителя, такъ велика и всеобъемлюща, что самый многообдуманный анализъ самыхъ ученыхъ и внимательныхъ изслѣдователей оказывается способнымъ разсмотрѣть подробно едва только одну какую нибудь изъ сторонъ Его жизни въ теченіи долголѣтнихъ трудовъ. Не только отдѣльные люди, но даже цѣлыя общества въ состояніи осуществить только ту или другую сторону человѣческаго характера Спасителя. Средневѣковые рыцари видѣли въ Немъ высокій идеалъ рыцарскаго благородства; монахи видятъ въ Немъ образецъ самаго чистаго и высокаго

аскетизма, философы—человѣка познавшаго истину; благотворительныя общества—величайшаго филантропа; историки —разгадку всей исторіи (Іоганъ Мюллеръ), димократы—„человѣка народа“ (Камиллъ Демуленъ). Метафизики, даже не признававшіе въ Немъ божественнаго начала, видѣли въ Его дѣйствіяхъ и ученіи лучшій и вѣрнѣйшій символъ небесной мудрости (*Спиноза*), воплощеніе идеальнаго нравственнаго совершенства (*Кантъ*), союзъ божественнаго съ человѣческимъ (*Гегель*).

Характеръ Іисуса Христа есть далѣе характеръ *всеобщій* и *всеобъемлющій*, въ высшемъ значеніи слова *общечеловѣческій*, что̀ дѣлаетъ его нравственнымъ идеаломъ для людей всѣхъ мѣстъ и временъ и что́ обусловливаетъ его всемірное значеніе. Эту черту въ характерѣ Спасителя признавали и вольнодумцы. Вольтеръ между прочимъ сказалъ: „Всѣ прочіе мудрецы имѣли сильное вліяніе на обычаи той страны, въ которой они жили; вліяніе Іисуса Христа господствуетъ надъ всѣмъ міромъ“. Величайшія различія въ обычаяхъ народовъ, въ климатѣ разныхъ странъ, въ наружномъ видѣ людей и ихъ психическомъ складѣ положили рѣзкую грань раздѣленія между людьми, ихъ понятіями, вкусами, воззрѣніями и проч. Различія эти такъ велики, что нѣкоторые изслѣдователи на основаніи этихъ различій отвергали даже единство человѣческаго рода. Повсюду мы видимъ національныхъ героевъ, національныхъ основателей религій, національныхъ проповѣдниковъ морали, которые, привлекая къ себѣ всецѣло симпатіи своего народа, далеко уже не въ той степени симпатичны для другихъ народовъ. Причина этого заключается въ томъ, что ихъ характерамъ равно какъ и ихъ ученіямъ, въ той или другой мѣрѣ, недостаетъ общечеловѣчности или, по крайней мѣрѣ, равномѣрнаго отношенія между національнымъ и универсальнымъ (общечеловѣческимъ) элементомъ. Не то мы видимъ въ характерѣ Іисуса Христа. Въ немъ не обнаруживается никакихъ племенныхъ недостатковъ и даже особенностей той націи, среди которой Онъ благоволилъ явиться, и соединяются въ самой полной мѣрѣ всѣ черты человѣческаго совершенства. Отъ этого Онъ является предметомъ любви и подражанія для грековъ, хотя Онъ не былъ основателемъ ниодной изъ ихъ школъ,—для русскихъ хотя Онъ былъ проповѣданъ между нами, по древнему преданію, лишь однимъ изъ Его апостоловъ (Андреемъ первозв.),—

для чернокожихъ эѳіоповъ и краснокожихъ жителей Канады, хотя Онъ принадлежитъ къ ненавистной для нихъ бѣлой расѣ. Предъ Нимъ уничтожается всякое различіе цвѣта, наружнаго вида, образованія и обычаевъ народовъ. Сочувствіе, любовь къ Нему, благоговѣніе предъ Нимъ самыхъ разнообразныхъ націй даютъ намъ сильнѣйшее доказательство,что въ Іисусѣ Христѣ природа человѣческая является во всей ея закономѣрности и божественная природа—во всей высотѣ ея совершенства.Вотъ что привлекаетъ къ Нему сердца людей, возжигаетъ и воодушевляетъ ихъ подражать Ему. Въ Іисусѣ никогда не уничтожался человѣкъ, и природа человѣческая пользовалась своими законными правами, никогда не ниспадая до самомалѣйшей тѣни чего нибудь порочнаго; въ Немъ сосредоточено въ наивысшей степени все, что̀ достойно любви. Въ Немъ каждая нація, даже каждый отдѣльный человѣкъ, находятъ особенно любимыя *хорошія* свойства и качества; и хотя Онъ возвышается надъ всѣми извѣстными типами человѣческаго характера, однакоже каждому можетъ являться какъ типъ его особенно уважаемаго совершенства. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія слѣдующее замѣчаніе о характерѣ Іисуса Христа Жан-Жака Руссо, какъ выраженіе взгляда истого француза:—„Что особенно привлекаетъ въ характерѣ І. Христа, это отсутствіе въ Немъ всего тривіальнаго,—не только пріятность Его нрава и благородная простота,но любезность, свѣтлость, ласковость, благодушіе, обходительность, даже деликатность. Онъ не избѣгалъ удовольствій праздниковъ, брачныхъ торжествъ, не чуждался общества женщинъ, ласкалъ дѣтей, не отвергалъ благовонныхъ помазаній и вкушалъ съ мытарями. Его авторитетъ не былъ ни для кого тягостенъ; Онъ не давалъ чувствовать своего неизмѣримаго превосходства надъ окружающими, былъ внимателенъ и вмѣстѣ справедливъ; кротокъ и нѣженъ въ отношеніи къ слабымъ, страшенъ для низкихъ и лицемѣрныхъ людей. Его мораль имѣла въ себѣ что-то привлекательное и нѣжное. Онъ имѣлъ чуткое и чувствительное сердце. Еслибы нашелся какой безумецъ, который не призналъ бы Его мудрѣйшимъ: то всякій долженъ признать, что не было на землѣ существа болѣе достойнаго любви."

Характеръ І. Христа есть далѣе характеръ *безпримѣрный по силѣ своего вліянія на историческую жизнь человѣчества.*

Всѣ такъ называемые великіе люди имѣли границы своего вліянія. Они пользовались огромнымъ иногда вліяніемъ на современность; но какъ скоро сходили со сцены этого міра, за ними нерѣдко оставалась громкая слава, громкая извѣстность, но вліяніе ихъ на жизнь человѣчества рѣдко переживало ихъ собственную жизнь и дѣятельность. Христосъ въ теченіи почти 2000 лѣтъ, протекшихъ со времени Его явленія на землѣ, удерживаетъ свое могущественное вліяніе и на умы и на жизнь человѣчества. Милліоны людей еще въ настоящее время готовы умереть за своего распятаго Друга; и съ другой стороны враги Его до сего дня все еще составляютъ заговоры противъ Него, какъ бы противъ живаго лица. Изъ за Него все еще идетъ самая жгучая борьба, самое оживленное движеніе, и въ то время, какъ одни отвергаютъ Его, другіе защищаютъ. Милліоны людей призываютъ Его какъ божественнаго Утѣшителя, Помощника и Спасителя, какъ небеснаго Вождя къ Отцу небесному. Христосъ донынѣ еще опредѣляетъ судьбы міра, все еще составляетъ главный предметъ всѣхъ вопросовъ и рѣшеній, всѣхъ дружественныхъ и враждебныхъ настроеній человѣчества. Онъ постоянно стоитъ предъ глазами міра; Онъ живетъ въ исторіи, такъ что для Него прошедшее и будущее есть настоящее. Онъ не принадлежитъ къ преходящимъ величинамъ всемірной исторіи, Онъ передовое знамя всѣхъ человѣческихъ споровъ. Онъ вѣчно служитъ тою хоругвью, вокругъ которой все еще идетъ самая пламенная битва. Христосъ составляетъ краеугольный камень человѣчества до такой степени, что вырвать изъ него имя Его значило бы то же, что поколебать весь нравственный міръ въ самомъ его основаніи.

Характеръ Іисуса Христа есть характеръ безусловно совершенный *и несравнимый*, не допускающій никакого сравненія съ другими людьми. У различныхъ лицъ тѣ или другія совершенства выступаютъ, такъ сказать, по частямъ. Если напримѣръ спросить, кто самый величайшій герой въ мірѣ, отвѣтъ можетъ быть не одинаковъ: одинъ укажетъ на Александра Македонскаго, другой на Цезаря, третій на Наполеона. На вопросъ, кто величайшій ораторъ,—также можетъ быть выборъ между Димосѳеномъ, Цицерономъ и другими. И по вопросу о томъ, кто самый мудрый изъ всѣхъ мыслителей, возможны споры о томъ, кому от-

дать пальму превосходства: Сократу, Платону, Аристотелю и т. д.

Изъ древнихъ писателей Плутархъ, какъ извѣстно, пытался въ своемъ сочинени „О знаменитыхъ мужахъ" провести параллели или сравненія между великими мужами древности, и это всегда было и будетъ возможно въ отношеніи къ людямъ. Но въ отношеніи къ личности Іисуса Христа это рѣшительно невозможно. Христосъ единственная личность, къ которой нельзя подыскать равнаго. Когда произносится имя Іисуса, тогда всякое человѣческое величіе отходитъ на заднiй планъ, уничтожается предъ Нимъ, и вопросъ—кто величайшій основатель религіи даже въ кружкахъ людей, не признающихъ божественнаго достоинства Іисуса Христа, рѣшается обыкновенно въ пользу Іисуса. Даже тѣ изъ нихъ, которые пытаются проводить въ томъ или другомъ отношеніи параллель между личностью Христа и личностями основателей другихъ религій, напр. Буддою и др., въ концѣ концовъ находятъ себя вынужденными поставить Іисуса на высшій пьедесталъ недосягаемаго для другихъ величія, какъ напр. это дѣлаетъ Ренанъ въ заключительной главѣ своей книги: „Жизнь Іисуса Христа". Величіе такъ называемыхъ великихъ людей не рѣдко затмѣвается величіемъ ихъ преемниковъ въ той или другой области дѣятельности. У великихъ учителей выростаютъ ученики, которые часто становятся выше своихъ учителей цѣлою головою. Это совершенно естественно, потому что даже самый великій человѣкъ проявляетъ однакоже только тѣ силы, которыя въ существѣ общи всѣмъ людямъ и онъ только въ опредѣленное время и въ выдающейся степени проявляетъ оныя. Поэтому дѣла великихъ людей оказываются обыкновенно продуктами ихъ времени, духа ихъ народа; являются ихъ послѣдователи, которые равняются съ величіемъ предшественниковъ, даже иногда превосходятъ ихъ. Христосъ имѣетъ безчисленныхъ подражателей и послѣдователей, но—ниодного соперника. Отъ него исходятъ лучи совершенства въ человѣчество и отображаются особенно ярко на тѣхъ сильныхъ христіанскихъ характерахъ или личностяхъ (мученикахъ, исповѣдникахъ), которые составляютъ гордость христіанскаго человѣчества. Но всѣ ихъ заслуги сводятся къ Іисусу, Который есть ихъ первообразъ, всѣ они относятся не болѣе какъ только слабыя копіи къ неподражаемому оригиналу. Высока была жизнь святыхъ, проявившаяся у однихъ милосердіемъ, у другихъ

чистотою, у иныхъ ревностью по вѣрѣ. Ниодинъ святой не былъ настолько многообъемлющъ, настолько великъ, чтобы могъ быть сравниваемъ со Христомъ. Жизнь всѣхъ святыхъ доказала, что никто изъ людей не прожилъ безъ грѣха, и они сами сознавали, что они не безгрѣшны. Между тѣмъ сами враги Спасителя свидѣтельствовали о Его безгрѣшности. Ревностнѣйшіе изъ обвинителей Господа на судѣ Анны и Каіафы не находили чтó сказать противъ него и придумывали ложь. „Я не нахожу никакой вины въ Немъ“—воскликнулъ Пилатъ; „этотъ человѣкъ ничего худаго не сдѣлалъ“—воскликнулъ разбойникъ на крестѣ; „я предалъ кровь неповинную“—тосковалъ жалкій предатель. Совершенство І. Христа такъ велико, что всякій чувствуетъ, что не нужно его доказывать. Христосъ—единственная личность, въ отношеніи къ которой не можетъ имѣть никакого примѣненія то, что въ области ораторскаго искусства называется панегирикомъ. Въ похвалахъ Іисусу невозможно никакое преувеличеніе, немыслима никакая гипербола. Никакое человѣческое слово напротивъ не въ силахъ, не въ состояніи возвыситься до истиннаго изображенія Его величія. Признаки или отличительныя черты Его величія таковы, что они принадлежатъ исключительно только Ему одному. Самый беззастѣнчивый человѣкъ невольно покраснѣлъ бы и почувствовалъ бы себя не на своемъ мѣстѣ, еслибъ кто нибудь вздумалъ сравнить его со Христомъ, приложить къ нему тѣ эпитеты, которые въ отношеніи къ Іисусу только лишь въ слабой степени выражаютъ Его истинное величіе; и никакой ораторъ, даже самый щедрый на расточеніе громкихъ эпитетовъ и похвалъ своему герою,—если только въ немъ есть сколько нибудь чувства мѣры, такта и совѣстливости,—не позволитъ себѣ приравнять своего героя къ Іисусу. Нѣтъ въ человѣческомъ языкѣ слова, которое могло бы точнѣе выразить истинное величіе Іисуса Христа, какъ „*Богочеловѣкъ*.“ Только одно это слово, понимаемое въ истинномъ и точномъ его смыслѣ, выражаетъ полноту божественнаго и человѣческаго достоинства І. Христа. Ни геній, ни герой, ни полубогъ, ни другіе языческіе эпитеты не въ состояніи выразить той высоты величія, какая открывается въ лицѣ І. Христа. Еще меньше обнимаютъ это величіе эпитеты: „Галилейскій мудрецъ“, „Галилейскій Сократъ“, которые философы прошлаго столѣтія прилагали ко Христу. Скептики новѣйшаго

времени употребляютъ усилія, чтобъ заподозрить самый фактъ существованія евангельскаго Христа и представить Его полумиѳическимъ лицомъ. Попытки эти однакоже безсильны и не могутъ по самому существу дѣла достигнуть своей цѣли. „Характеръ І. Христа, воспроизводимый четырьмя евангельскими жизнеописаніями Его, поразительно послѣдователенъ во всѣхъ своихъ широкихъ чертахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ до того своеобразенъ, что самое возникновеніе понятія о Немъ находится внѣ всякой возможности выдумки. Вымышленіе подобнаго характера недоступно творчеству даже геніальной личности, а тѣмъ болѣе творчеству такъ называемаго коллективнаго ума извѣстной эпохи, который называется обыкновенно сознаніемъ вѣка“ („*Ecce Homo*“ ч. 1 стр. 97). Кто могъ выдумать, изобрѣсти, сочинить безпримѣрный неподражаемый характеръ Христа, кто вложилъ въ уста Іисуса такія несравнимыя бесѣды, какъ напримѣръ нагорная, такую возвышенную мораль и все вообще Его ученіе? „Если допустить, что евангелисты выдумали Іисуса, тогда они явятся чудеснѣе самого Христа“. Скептики отвергаютъ возможность чудесъ; но когда они допускаютъ возможность того, что совершенно необразованные и не ученые галилеяне создали своею творческою фантазіею недосягаемо совершенный идеалъ нравственнаго совершенства для всѣхъ вѣковъ, то они тѣмъ самымъ признаютъ возможность чудеснаго, вышечеловѣческаго. Невозможно также характеръ Христа считать созданіемъ коллективнаго разума той эпохи, къ которой относится явленіе христіанства. По своему безусловному совершенству характеръ Іисуса безмѣрно возвышается надъ тѣми типами, которые считались образцами совершенства у іудеевъ современныхъ Ему. Мы имѣемъ достаточныя данныя для того, чтобы составить понятіе объ идеалѣ іудейскаго учителя по господствующимъ тогдашнимъ воззрѣніямъ. Въ іудейскомъ талмудѣ приводятся и описываются дѣла и рѣчи Гиллеля, Гамаліила, раввина Самуила и другихъ современныхъ Христу іудейскихъ учителей; дѣла и рѣчи ихъ всѣ можетъ быть болѣе или менѣе изобрѣтены или пріукрашены, но что же мы находимъ въ этихъ герояхъ іудаизма? Всѣ они являются въ своихъ рѣчахъ и дѣлахъ съ отпечаткомъ національной іудейской идеи, всѣ скомпанованы по одному образцу или по тогдашнему идеалу іудейскихъ ревнителей и законниковъ. Ничто не можетъ дальше

отстоять другъ отъ друга, какъ ихъ мысли, воззрѣнія, дѣйствія и характеры отъ нашего Искупителя. Большею частію эти іудейскіе мудрецы—охотники до пустыхъ казуистическихъ споровъ, до хитросплетенныхъ парадоксовъ, ревнивые спорщики за исключительныя національныя привиллегіи іудейскаго племени, фанатическіе борцы за букву закона, въ то же время посредствомъ разныхъ софизмовъ и діалектическихъ ухищреній уклоняющіеся отъ его духа. Словомъ, всѣ они въ большей или меньшей степени—отображенія тѣхъ книжниковъ и фарисеевъ, о которыхъ говорится въ Евангеліи и которые являются прямою противоположностію нашему Спасителю. Какимъ же образомъ, теперь спрашивается, іудеи, современные явленію христіанства, додумались до того, чтобы создать характеръ, который во всѣхъ отношеніяхъ уклоняется отъ ихъ національнаго типа и нимало не соотвѣтствуетъ тѣмъ чертамъ, которыя вслѣдствіе воспитанія, обычаевъ, патріотизма казались современнымъ іудеямъ самыми прекрасными и наилучшими и наиболѣе привлекательными чертами въ человѣкѣ? Трудность признать такой характеръ *изобрѣтеніемъ* уже составляетъ прямое доказательство *историчности*, т. е. несомнѣнной дѣйствительности характера. Но за эту историчность, за дѣйствительность историческаго „евангельскаго Христа“, стоитъ уже самый фактъ существованія христіанской Церкви, исторія первоначальнаго распространенія и всемогущаго вліянія христіанства на умы послѣдователей. Чтобъ въ такой степени привлечь къ себѣ сердца людей, надобно было, чтобъ христіанство имѣло дѣйствительнаго Основателя и чтобъ Основатель этотъ въ самомъ дѣлѣ былъ способенъ внушить, возбудить такую необычайную любовь. Любовь не возникаетъ безъ предмета, способнаго воспламенить ее, и еслибъ мы даже ничего другаго не знали объ Іисусѣ, кромѣ этой страстной Ему преданности всѣхъ искреннихъ Его послѣдователей, то все же мы должны были бы согласиться, что Онъ былъ необычайно великъ и чистъ. Вѣра въ Него, энтузіазмъ, постоянство въ любви къ Нему, готовность страдать за Него, жертвовать за Него жизнью:—эти и подобныя неоспоримыя явленія въ жизни первыхъ и послѣдующихъ христіанскихъ поколѣній рѣшительно необъяснимы безъ признанія, что въ основѣ всего этого необычайнаго движенія было дѣйствительное и дѣйствительно Божественное Лице. О

жизни Іисуса Христа сохранились, правда, только не многія историческія свидѣтельства у языческихъ писателей и притомъ свидѣтельства эти (какъ напр. *Тацита*, „Annal“ XV, 45; Светонія „Клавдій“, 25) являются почти сто лѣтъ спустя послѣ рожд. Христова. Іосифъ Флавій, родившійся въ 37 г. христіанской эры и писавшій въ послѣднихъ годахъ 1-го вѣка, только въ нѣсколькихъ строкахъ, хотя и весьма знаменательныхъ, говоритъ о Іисусѣ Христѣ („Древности“ XVIII, 3). Отъ Іисуса Христа не осталось никакихъ вещественныхъ памятниковъ Его дѣятельности, ни сочиненій. Его общественная дѣятельность была кратковременна, не соединена была съ земною властью и могуществомъ и сосредоточивалась въ небольшомъ пространствѣ, въ странѣ незанимавшей въ тогдашнемъ мірѣ выдающагося положенія. Но даже еслибъ еще меньше сохранилось историческихъ свидѣтельствъ о Немъ, достовѣрность жизни Іисуса чрезъ это нисколько не поколебалась бы, потому что она состоитъ въ живомъ фактѣ. Этотъ фактъ есть христіанство,—не одно ученіе, но вся вообще христіанская Церковь. Христіанство существуетъ и притомъ не только въ томъ или другомъ мѣстѣ, но повсюду,—въ Европѣ, въ другихъ частяхъ свѣта, въ цѣломъ мірѣ. Оно существуетъ не только какъ нѣчто внѣшнее, какъ учрежденіе, но существуетъ внутри людей, въ умахъ и сердцахъ человѣчества. Оно есть душа всей новѣйшей цивилизаціи, обычаевъ и учрежденій, нравовъ и законовъ; мы всѣ въ извѣстномъ смыслѣ его порожденіе, всѣ зависимы отъ его идей и находимся подъ его вліяніемъ и въ своемъ образѣ мыслей, и въ своихъ понятіяхъ, и въ нашемъ поведеніи въ отношеніи къ другимъ. Отрицать Христа значило бы отрицать насъ самихъ. Но этотъ фактъ столь всеобъемлющаго и неизмѣримаго вліянія Христа былъ бы фактомъ безъ всякой достаточной причины, слѣдствіемъ безъ всякаго достаточнаго основанія, если допустить, что на землѣ не было Христа, о которомъ говорятъ наши евангелисты, и что христіанство не имѣло Основателя въ томъ лицѣ, на которое оно само указываетъ какъ на своего Творца. Въ этомъ отношеніи не лишено справедливости замѣчаніе одного изъ философовъ прошлаго вѣка: „Дѣла Сократа, въ которыхъ никто не сомнѣвается, меньше однакоже убѣдительны, нежели дѣла Іисуса“ („Эмиль“— Руссо).

Замѣчаніе о распространеніи христіанства.

Поразителенъ фактъ распространенія основанной І. Христомъ религіи. Вопреки всякой человѣческой вѣроятности, наперекоръ мудрости языческихъ философовъ и могуществу языческихъ властей, христіанство, распространяемое вначалѣ не многими галилейскими рыбарями, разрушило въ самыхъ могущественныхъ и культурныхъ центрахъ древняго міра языческіе храмы до ихъ основанія, ниспровергло нечистые алтари, вытѣснило изъ каждаго дворца и каждой хижины поклоненіе ложнымъ богамъ. Весь образованный міръ признаетъ въ настоящее время власть Евангелія: оно восторжествовало вопреки преслѣдованію, вопреки самому сильному и жестокому противодѣйствію, вопреки прямымъ нападеніямъ открытыхъ и коварнымъ мѣропріятіямъ тайныхъ враговъ, и борясь, какъ оно всегда боролось со всѣми дурными страстями людей, которыя побуждаютъ ихъ къ сопротивленію ему и къ искаженію его, оно въ теченіи 19 вѣковъ всегда одерживало побѣды надъ своими противниками и не проиграло ниодного сраженія, подтверждая такимъ образомъ истину свидѣтельства своего Основателя: „*врата адова не одолѣютъ его*". Какъ предметъ исторіи—успѣхъ христіанства по меньшей мѣрѣ поразителенъ, а какъ исполненіе предсказанія Его Основателя—онъ очевидно *чудесенъ*. Послѣднія слова Спасителя въ мірѣ, какъ извѣстно, были: „Шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа". Эти слова были произнесены въ то время, когда ихъ истина не имѣла еще возможности осуществиться до такой степени, какъ дѣйствительно случилось въ послѣдующее время, даже, если бы все могущество человѣческое соединилось для распространенія, а не для уничтоженія, христіанства. Распространеніе знаній было тогда чрезвычайно затруднительно, искусство книгопечатанія было неизвѣстно, и многія страны, до которыхъ теперь достигло Евангеліе, были тогда не открыты. Однако повсемѣстное распространеніе книгъ Св. Писанія въ наше время показываетъ, что пророчество, провозглашенное 19 столѣтій назадъ, теперь осуществилось на дѣлѣ; итакъ оно было болѣе, чѣмъ соображеніе, основанное на одномъ разсчетѣ ума. Проповѣдь Евангелія проповѣдана всѣмъ живущимъ на землѣ, каждой націи, каждому племени, и языку, и народу. Христіанство исповѣдуется теперь во всей Европѣ и Америкѣ. Христіане находятся въ каждой части свѣта. Евангеліе теперь переведено на сто пятьдесятъ нарѣчій, существующихъ отъ одного конца земли до другаго; какая другая книга съ самаго сотворенія міра

была когда либо читаема или даже извѣстна хотя бы то въ пятой части этого пространства? Каковы бы ни были второстепенныя причины совершившагося успѣха христіанства, или каковы бы ни были мнѣнія людей относительно этихъ причинъ: торжество Христовой вѣры подтверждаетъ, что ученіе, столь изумительно распространившееся изъ самаго тѣснаго уголка міра и одержавшее такую изумительную побѣду и притомъ совершенно согласно ясному предсказанію объ этомъ его Основателя, имѣетъ началомъ своимъ божественное вдохновеніе, ниспосланное Тѣмъ, Кто есть первая Великая Причина.

Указываютъ на быстрое распространеніе магометанства; но а) магометанство распространено было насиліемъ и войною, мечемъ и огнемъ. Въ продолженіи двадцати трехъ лѣтъ самъ Магометъ въ пятидесяти сраженіяхъ предводительствовалъ дикими арабами, а по смерти его Абубекеръ, Омаръ и другіе халифы обагрили Аравію, Палестину, Сирію, Египетъ, Персію и Испанію потоками крови „невѣрныхъ“. б) Исламизмъ распространился быстро также и отъ свойства своего ученія, потому что, будучи обольстителенъ для чувственности, онъ обѣщаетъ чувственныя нескончаемыя наслажденія за гробомъ и вслѣдствіе этого привлекъ къ себѣ много восточныхъ народовъ, но не успѣлъ распространиться на Западѣ, гдѣ подобныя приманки, вслѣдствіе высшаго культурнаго развитія, не имѣли такой привлекательности, какъ на Востокѣ. Причиною скораго распространенія магометанства, кромѣ силы оружія Магомета и чувственной прелести его ученія, были еще внѣшнія современныя обстоятельства, именно: а) въ мірѣ христіанскомъ—въ Александріи, Константинополѣ, Іерусалимѣ и на всемъ Востокѣ—въ VI вѣкѣ шла разрушительная борьба: съ одной стороны христіанства съ язычествомъ, съ другой православія съ ересями и расколами. Сама гражданская власть не рѣдко вступала въ эти религіозныя распри, преслѣдуя то еретиковъ, то православныхъ. Когда имя Магомета и его корана проникали всюду съ пламеннымъ фанатизмомъ и съ силою меча: въ христіанскомъ мірѣ не было мира, согласія и единенія, что́ естественно обусловливало успѣшное распространеніе Ислама. б) И въ языческомъ мірѣ въ это же время происходила борьба политеизма съ монотеизмомъ. Кромѣ религіи евреевъ, наводнившихъ Аравію по разрушеніи Іерусалима, здѣсь были двѣ религіи: религія маговъ, преобразованная еще Зороастромъ подъ вліяніемъ ученій индійскихъ въ дуализмъ, подчиненный монотеизму, и религія Сабеянъ или Халдеевъ, также признававшихъ единобожіе, но не допускавшихъ непосредственнаго управленія Божія міромъ, предоставленнаго будто бы отъ Творца

лигіяхъ упадокъ догматическихъ представленій равнялся почти полному ихъ уничтоженію; потому что, хотя съ этими представленіями и перемѣшивались въ нихъ элементы нравственной истины, но въ ихъ нравственномъ содержаніи не было ничего отличительнаго и особеннаго, неразрушимаго и вѣковѣчнаго. Нравственныя истины, просвѣчивавшія въ нихъ, сливались съ новыми системами, и религіи эти, исполнивши свою дѣятельность, медленно истощались и увядали отъ прикосновенія скептической мысли къ ихъ догматическимъ основаніямъ—къ теософіи и миѳологіи. Но великая отличительная черта христіанства и великое нравственное доказательство его божественности заключаются въ томъ, что оно было и остается главнымъ источникомъ нравственнаго развитія человѣчества, не смотря на всѣ нападенія скептической мысли на его догматическую сторону, не смотря на всѣ попытки поколебать его вѣроученіе и поселить въ общественномъ сознаніи равнодушіе къ его догматическому содержанію. Оно выполняетъ эту задачу неотразимо привлекающимъ вліяніемъ своего несравнимо совершеннаго нравственнаго идеала. Нравственный прогрессъ человѣчества никогда не переставалъ быть отличительно и интенсивно христіанскимъ, не исключая даже самыхъ индифферентныхъ эпохъ нашей эры. Въ самомъ дѣлѣ, въ исторіи человѣческаго рода нѣтъ ничего удивительнѣе того способа, какимъ этотъ идеалъ прошелъ теченіе вѣковъ, пріобрѣтая съ каждымъ успѣхомъ цивилизаціи новую силу и красоту и внося свое благотворное вліяніе во всѣ области мысли и жизни, безъ всякаго содѣйствія какой нибудь внѣшней силы. Не смотря на то, что съ теченіемъ времени, особенно начиная съ конца прошлаго вѣка, западная философія пыталась отдѣлить этотъ идеалъ отъ всѣхъ догматическихъ представленій христіанства, божественность его была признаваема въ силу одного присущаго ему совершенства. Это—феноменъ совершенно единственный въ исторіи; и для тѣхъ, кто признаетъ въ высшемъ типѣ совершенства высшее божественное откровеніе, значеніе этого феномена слишкомъ ясно и не можетъ быть упущено изъ виду. Нерѣдко во имя прогресса возвышались голоса противъ преобладающаго вліянія христіанства на умы; но прогрессъ, пока былъ на самомъ дѣлѣ прогрессомъ, состоялъ въ постепенномъ приближеніи къ характеру божественнаго Основателя христіанства, и сами

проповѣдники противо-христіанскихъ ученій подчинялись вліянію нравственнаго христіанскаго идеала, хотя бы то безсознательно, инстинктивно. Можно безъ преувеличенія сказать, что онъ никогда не былъ такъ могущественъ и никогда не пользовался такимъ общимъ признаніемъ, какъ въ эпоху Канта, не смотря на равнодушіе того поколѣнія къ догматическимъ и вообще теоретическимъ религіознымъ вопросамъ. Прилагая исключительно нравственное мѣрило къ оцѣнкѣ религій, многіе приходили этимъ путемъ къ убѣжденію въ божественномъ достоинствѣ христіанства. Требованія нравственной идеи христіанства состоятъ въ томъ, чтобы съ страстною и дѣятельною любовію къ ближнему проникать въ самыя мрачныя убѣжища нищеты и порока; чтобы всѣ страны земли напоить оплодотворяющимъ потокомъ безграничнаго человѣколюбія и обнять всѣ отдѣлы человѣчества въ кругъ тѣснаго и дѣятельнаго сочувствія; чтобы ослаблять преграды, отдѣляющія одинъ классъ людей отъ другаго и одну націю отъ другой; освободить войну отъ ея свирѣпыхъ элементовъ; пробудить сознаніе нравственнаго равенства и истиннаго братства между людьми и дать этому сознанію господство надъ всѣми случайными различіями общественнаго положенія; воспитывать любовь къ истинѣ ради самой истины, духъ искренности и терпимости къ тѣмъ, съ кѣмъ мы не соглашаемся. Если таковы признаки нравственнаго христіанскаго идеала, то со временъ апостоловъ онъ быть можетъ никогда не пользовался такимъ сильнымъ и всеобщимъ сочувствіемъ, какъ въ наше время. Ничто, поэтому, не можетъ быть ошибочнѣе и поверхностнѣе, какъ разсужденія тѣхъ, кто утверждаетъ, что нравственный элементъ христіанства не представляетъ собой ничего отличительнаго и особеннаго, что вслѣдствіе этого божественное достоинство христіанства не можетъ быть выведено изъ разсмотрѣнія его нравственнаго содержанія и его нравственно-благотворнаго вліянія на человѣчество.

По односторонне теоретическому воззрѣнію на сущность христіанской религіи, выразителями котораго въ первоначальныя времена христіанства были гностики, а въ новѣйшее время— преимущественно послѣдователи спекулятивной Гегеліанской школы, сущность христіанства заключается въ тѣхъ истинахъ высшаго знанія, которыя оно возвѣстило міру. Гегель, какъ извѣстно, называетъ христіанство абсолютною религіею. Но

такъ какъ самая идея религіи опредѣляется у Гегеля какъ логическая идея, только выраженная не въ отвлеченномъ, а въ конкретномъ ея видѣ, то философъ этотъ абсолютное значеніе христіанской религіи понимаетъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ дѣйствительно оно принадлежитъ ей. Христіанство, по его ученію, есть абсолютная религія по стольку, по скольку она содержитъ въ себѣ великія религіозно-философскія истины, которыя только по частямъ, въ неполномъ и несовершенномъ видѣ, выражались въ предшествовавшихъ ему религіяхъ: истины о единеніи Божества съ человѣчествомъ, о тождествѣ Безконечнаго съ конечнымъ, объ абсолютной идеѣ въ ея тройственномъ самоопредѣленіи или о Троицѣ и проч. На этой точкѣ зрѣнія относительно сущности христіанства стоялъ философскій раціонализмъ во все время господства Гегеліанской философіи (Штраусъ, Бауръ и др.). Всѣ они смотрѣли на христіанство, какъ на какую-то философскую систему, гдѣ рѣшаются вопросы космогоніи, теогоніи и—только. Но самую важную сторону въ христіанствѣ—фактъ воплощенія Сына Божія и искупленія Имъ грѣшнаго человѣчества, какъ чудесный фактъ божественнаго милосердія къ человѣческому роду, какъ необычайное явленіе въ исторіи, безконечно выходящее изъ ряда обыкновенныхъ историческихъ явленій,—эту существенную сторону христіанства, безъ которой оно—ничто, раціонализмъ Гегеліанской школы вовсе не считалъ существенною и, какъ все вообще фактическое и историческое въ содержаніи христіанства, относилъ къ области миѳовъ. При такомъ взглядѣ на существо христіанства не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ рѣчи о немъ, какъ объ абсолютной религіи, хотя этотъ эпитетъ и прилагался къ ней самимъ Гегелемъ и нѣкоторыми изъ его послѣдователей. Еслибы вся суть христіанства состояла только въ томъ, что оно возвѣстило міру высокія истины, имѣющія глубокое значеніе съ метафизической точки зрѣнія: то оно осуществило бы только одну теоретическую сторону религіи, а этою одною стороною не ограничивается все содержаніе не только откровенной, но и естественной религіи.

Еще болѣе крайнее и одностороннее воззрѣніе на существо христіанства высказано въ сочиненіи Фейербаха „О сущности христіанства“. Опредѣляя сущность христіанства въ противоположность язычеству, Фейербахъ находилъ въ христі-

анствѣ преобладаніе субъективности надъ объективностію,— сердца и фантазіи надъ разумомъ. Онъ видитъ въ христіанствѣ систему чисто интуитивнаго міросозерцанія, для которой внѣшній міръ или видимая природа со всѣми ея законами не имѣетъ никакого значенія. Христіанство, по его мнѣнію, смотритъ на человѣка, какъ на внѣмірное и вышемірное существо; оно всецѣло отрѣшаетъ его отъ связи съ внѣшнимъ міромъ и отъ зависимости отъ него, даетъ полный безконтрольный просторъ фантазіи витать въ области чудеснаго и сверхъестественнаго. Христіанство далѣе, по истолкованію Фейербаха, жертвуетъ всѣмъ въ пользу индивидума; оно освобождаетъ его отъ связи съ обществомъ, разрываетъ союзъ его съ семействомъ, съ государствомъ и сосредоточиваетъ вниманіе индивидума исключительно на себѣ самомъ, на своемъ личномъ спасеніи [1]). Такимъ образомъ въ сущности христіанства Фейербахъ находитъ элементы, враждебные разуму, знанію, наукѣ, общественной жизни и всякому ея прогрессу: соціальному, научному, экономическому, политическому и проч. Но весь этотъ взглядъ на существо христіанства, усвоенный отъ Фейербаха многими новѣйшими раціоналистами (Лораномъ, Ренаномъ и др.), основывается на тройной клеветѣ: во первыхъ, будто бы христіанство унижаетъ разумъ на счетъ фантазіи и субъективныхъ желаній сердца; во вторыхъ, разрываетъ связь человѣка съ міромъ и противоборствуетъ прогрессу науки, и наконецъ, разрушая семейныя и общественныя связи, уничтожаетъ цивилизацію. Когда мы слышимъ укоръ христіанству, что оно будто бы принижаетъ объективную способность нашего духа—разумъ и отдаетъ предпочтеніе субъективнымъ желаніямъ сердца и мечтамъ фантазіи, то естественно является вопросъ, съ чего взято это обвиненіе? Не съ того ли, что христіанство не предоставляетъ развитію одного разума несоразмѣрной важности сравнительно съ общимъ духовнымъ возрастаніемъ? Но чрезъ это христіанство отнюдь не унижаетъ разума, а только поставляетъ его въ гармоническое отношеніе съ другими силами духа. Христіанство не подстрекаетъ разума къ горделивому превозношенію, не боготворитъ его, потому что это было бы гибельно для него же самого. Но оно смотритъ на разумъ, какъ на талантъ, дан-

[1]) *Feuerbach:*—„Das Wesen der Religion" 3 Ausg. 1849, S. 209 и дал.

ный отъ Бога, который слѣдуетъ прилагать къ жизни, и на мудрость смотрить, какъ на благословеніе Божіе, котораго слѣдуетъ искать. Знаніе холодное и безплодное, удовлетворяющее только любопытству, тѣмъ болѣе знаніе надменное и кичливое, поощряющее только тщеславіе, знаніе, обращенное въ краеугольный камень для гордости,—такія знанія не получають одобренія съ точки зрѣнія христіанства. Но христіанство поощряеть знаніе, которое есть другъ истины („*Истина свободитъ вы*"), является добрымъ совѣтникомъ человѣку въ дѣлѣ его духовнаго преспѣянія, выступаетъ воителемъ за истину, слугою добра и правды. Спросимъ далѣе, съ чего взято обвиненіе, что христіанство разрываетъ связь человѣка съ міромъ и внушаетъ человѣку презрительное отношеніе къ природѣ? Не съ того ли, что христіанство указываетъ на безконечное превосходство Творца предъ сотвореннымъ имъ міромъ,—на превосходство разумной человѣческой души прѣдъ солнцемъ, луной и звѣздами и другими неодушевленными предметами,—на безсмертное назначеніе человѣка и преходящее значеніе вещественнаго міра,—на временную жизнь, какъ только на приготовительную ступень къ вѣчной жизни? Но чрезъ все это христіанство способствуетъ духовному развитію человѣка и нравственному преспѣянію его въ настоящей жизни; оно способствуетъ торжеству человѣческаго духа надъ неодушевленною матеріею, побуждаетъ человѣка, какъ разумнаго дѣятеля въ мірѣ, къ расширенію своего господства надъ слѣпыми силами природы и подчиненію ихъ разумной силѣ; оно не отрываетъ человѣка отъ міра, пока онъ въ немъ находится, а только предостерегаетъ его отъ чрезмѣрнаго пристрастія къ нему, чѣмъ способствуетъ прогрессу его. Исторія показываетъ, какъ много обязана своимъ прогрессомъ христіанству именно та наука, которая спеціально занимается изслѣдованіемъ и изученіемъ природы—естествознаніе. Только подъ благотворнымъ вліяніемъ христіанства естествознаніе возвысилось до той высоты научнаго развитія, на какой оно теперь стоитъ. Въ исторіи внѣхристіанскаго міра, который по Фейербаху былъ гораздо объективнѣе христіанскаго въ своемъ воззрѣніи на внѣшній міръ, мы не видимъ такого широкаго и могущественнаго полета естествознанія, какъ въ исторіи міра христіанскаго. Какъ неблагопріятны были для прогресса естествознанія въ языческомъ мірѣ ложные принципы разныхъ восточныхъ системъ язычес-

ства: взгляды на матерію, какъ на злое начало, ложный квіетизмъ, крайній фантастическій идеализмъ, уничтожающій всякую реальность внѣшняго міра и проч.,—объ этомъ нечего распространяться. Достаточно замѣтить, что даже греко-римское язычество массою суевѣрій и предразсудковъ своихъ служило не малымъ тормазомъ истинному прогрессу въ изученіи природы. Только одно христіанство изъ всѣхъ существующихъ религій не заключаетъ въ своихъ принципахъ ничего враждебнаго или неблагопріятнаго этому прогрессу. Вопреки бездоказательному утвержденію Фейербаха, христіанство отличается не презрительнымъ, а теплымъ сочувственнымъ отношеніемъ къ природѣ, какъ къ творенію Божію. Великіе естествоиспытатели преклонялись предъ глубиною и красотою христіанскаго воззрѣнія на природу. „Для глубокаго и любящаго сердца, по словамъ одного изъ нихъ (Шуберта), природа является именно такою, какою она изображается въ полныхъ силы, любви и жизни притчахъ нашего Спасителя, въ наибольшей части которыхъ образы заимствованы изъ видимой природы". Въ христіанскомъ воззрѣніи на природу мы находимъ полное отсутствіе того почти всеобщаго въ языческомъ мірѣ суевѣрія, которое обоготворяло разныя явленія и предметы природы. Всѣ тѣ творенія, которымъ язычники поклонялись въ своемъ ослѣпленіи—солнце, луна, звѣзды,—христіанство повергаетъ къ подножію ихъ Творца. Чрезъ это оно освободило человѣка отъ унизительнаго рабства предъ стихіями міра и отъ подавляющаго вліянія природы. Если бы христіанство въ связи съ ветхозавѣтной религіей не научило насъ, что языческое обоготвореніе природы есть грубое суевѣріе, то болѣе чѣмъ сомнительно, выпуталось ли бы естествознаніе когда нибудь изъ массы грубыхъ нелѣпостей, которыя приражались къ нему въ древнемъ мірѣ отъ разныхъ языческихъ космогоній и отъ ложныхъ языческихъ воззрѣній на природу? Для примѣра можно указать на то, какъ неотразимо вліялъ сабеизмъ (обоготвореніе звѣзднаго неба) даже на философскія ученія древняго міра о природѣ. Даже великій Платонъ считалъ небесныя свѣтила полубожественными существами, погруженными въ созерцаніе высшаго міра. Подобнаго же мнѣнія не чуждъ былъ и Аристотель—этотъ знаменитый естествовѣдъ классической древности. Таже мысль не чужда была и древнимъ стоикамъ, которые, предпо-

лагая одушевленіе всей природы непрерывно простирающимся въ ней божественнымъ духомъ, особенное сосредоточеніе божественной силы признавали въ небесныхъ свѣтилахъ. Неудивительно, что подъ вліяніемъ подобныхъ воззрѣній астрономія, во все время существованія древняго язычества, не могла освободиться вполнѣ отъ примѣси астрологіи и связанныхъ съ нею суевѣрій. Только благодаря ученію Св. Писанія, которое уже въ В. Завѣтѣ безусловно осудило звѣздогаданіе и звѣздопоклоненіе какъ заблужденія, астрономія могла постепенно съ теченіемъ времени стать на строго научную почву и окончательно вытѣснить изъ своей сферы астрологическій элементъ. Осуждая всѣ виды волхвованія и чародѣйства, христіанство тѣмъ самымъ проложило путь къ устраненію изъ естественной научной области магіи и теургіи, въ сѣтяхъ которыхъ запутывалась языческая наука о природѣ. Если и въ христіанскомъ мірѣ были и есть алхимики, магики, чародѣи: то въ этомъ нужно винить не христіанство, которое безусловно высказывается противъ волхвованія, а людей, не усвоившихъ высокихъ началъ христіанства. Нельзя, наконецъ, не обратить вниманія на то, какъ трезво и вмѣстѣ сочувственно относились къ природѣ древніе знаменитые Отцы церкви—Василій великій, Григорій Нисскій, изучавшіе природу и постоянно обращавшіеся къ ней въ своихъ разъясненіяхъ высокихъ истинъ откровенія. Они стояли на почвѣ христіанскаго міровоззрѣнія, изъ него заимствовали основныя черты своего воззрѣнія на видимую природу, отъ него унаслѣдовали все вообще свое отношеніе къ ней—разумное, чуждое и тѣни того презрительнаго, пессимистическаго отношенія къ ней, которое Фейербахъ произвольно навязываетъ христіанству!

Если мы спросимъ наконецъ, откуда взято обвиненіе, будто христіанство сосредоточиваетъ все вниманіе только на индивидумѣ и разрываетъ связь его съ обществомъ,—то и на этотъ вопросъ не найдемъ разумнаго отвѣта у сторонниковъ этого обвиненія. Безъ сомнѣнія человѣческая личность, съ точки зрѣнія христіанства, имѣетъ безконечно важное значеніе, какъ существо разумно-свободное и особенно какъ существо искупленное цѣною крови божественнаго Искупителя міра. Христіанство не подавляетъ и не уничтожаетъ человѣческой личности въ массѣ общества, не смотритъ на нее, какъ на ничтожную

часть цѣлаго, только въ цѣломъ и могущую имѣть какое нибудь значеніе, безъ него же ничего незначущую. Человѣкъ самъ по себѣ имѣетъ, по христіанскому ученію, высокое назначеніе. Но отсюда ошибочно заключать, что мыслями о себѣ и заботами о личномъ спасеніи христіанство ограничиваетъ всѣ обязанности человѣка. Новая заповѣдь, данная Спасителемъ, говоритъ намъ: „любите другъ друга"; „больше сія любве никто же имать, да кто душу свою положитъ за други своя". Никто для себя—каждый для всѣхъ: вотъ формула, представляющая идеалъ человѣческаго общества, по воззрѣнію христіанства. Фейербахъ говоритъ, что язычество гораздо больше было проникнуто понятіемъ „рода", чѣмъ христіанство. Язычество приносило въ жертву индивидумъ „роду"; но вѣрнѣе слѣдовало бы сказать, что оно индивидумъ приносило въ жертву тому или другому отдѣльному роду, тому или другому отдѣльному народу, тому или другому отдѣльному государству, а вовсе не „роду" вообще. Понятіе о „родѣ" вообще, о „человѣчествѣ", было рѣшительно чуждо языческимъ религіямъ. Связь индивидума съ цѣлымъ человѣческимъ родомъ въ язычествѣ понималась внѣшнимъ образомъ, какъ связь чисто естественная, физическая; нравственное же общеніе и единеніе всего человѣчества въ языческомъ мірѣ сознавалось весьма смутно. Отсюда мы и находимъ повсюду въ древнемъ мірѣ племенной сепаратизмъ. Христіанство учитъ о братствѣ всѣхъ людей и народовъ, о существенномъ тождествѣ ихъ не только физической, но и нравственной природы, объ одномъ небесномъ Отцѣ всѣхъ людей и объ одномъ Искупителѣ всего человѣческаго рода. Самъ Искупитель въ своей послѣдней молитвѣ на землѣ выражалъ моленіе, „да вси едино будутъ". Напрасно поэтому Фейербахъ думаетъ, что язычество владѣло понятіемъ „рода" и „человѣчества", а христіанство будто бы лишило насъ этого понятія. Истина требуетъ сказать совершенно наоборотъ: христіанству несравненно глубже присуща идея человѣческаго рода, чѣмъ язычеству. Идея единства, солидарности народовъ есть чисто христіанская идея. Великое зданіе международнаго права создано на понятіи, что всѣ народы, будутъ ли они изолированы или въ борьбѣ другъ съ другомъ, сливаются въ высшей единицѣ—въ Христовой церкви, въ отношеніи къ которой варвары и не варвары—всѣ должны считаться ея природными подданными.

Христіанство провозглашаетъ великую мысль о принадлежности евангелія всей вселенной; церковь христіанская искони считала достиженіе общаго единенія народовъ и всеобщее распространеніе евангелія во всемъ мірѣ своими величайшими задачами. Можно ли во всемъ этомъ видѣть узкій индивидуализмъ, разрывающій связь индивидума съ родомъ? Въ соціальномъ отношеніи благотворное дѣйствіе христіанства неоцѣнимо. Начнемъ съ христіанской семьи. Освятивъ права родительскія, христіанская вѣра прекратила ихъ деспотизмъ въ отношеніи къ дѣтямъ. Она окружила женщину всѣмъ, что только есть на свѣтѣ чистаго, высокаго, святаго, въ званіи дѣвственницы, матери и супруги. Христіанство возвело бракъ на степень таинства; оно не объявило это таинство обязательнымъ для каждаго, предоставивъ христіанской свободѣ избраніе образа жизни, но съ другой стороны не возвело и монашества на степень обязательной добродѣтели для каждаго христіанина. „Могій вмѣстити да вмѣститъ“. Что касается сферы общественныхъ отношеній людей, то это отношеніе христіанство такъ укрѣпило, подняло, облагородило и улучшило, какъ не снилось древнимъ языческимъ мудрецамъ. Язычество ставило вообще женщину на низшую ступень человѣчества; христіанство возвысило ея нравственное достоинство. Язычество оказывало пренебреженіе къ дѣтямъ, продавало ихъ въ рабы сотнями; Христосъ поставилъ ихъ типомъ любви и смиренія и обрекъ каждаго соблазнителя и развратителя ихъ невинности на участь горчайшую утопленія въ морѣ съ мельничнымъ камнемъ на шеѣ. Язычество держало чернь въ постыдныхъ узахъ и смѣялось надъ ней гордо и съ презрѣніемъ; Христосъ постоянно жилъ среди черни и содѣлалъ самыхъ меньшихъ изъ нея, вѣрующихъ въ Него, дѣтьми Божіими. Язычество, само въ себѣ преступное, было безжалостно, жестоко къ преступнику; Христосъ явился Спасителемъ и другомъ грѣшниковъ. Язычество даже въ лицѣ самыхъ лучшихъ своихъ представителей поддерживало и извиняло рабство; христіанство, разрушивши по частямъ основанія, которыми оно оправдывалось въ древности, подготовило его уничтоженіе. Греки и римляне съ крайнимъ пренебреженіемъ относились къ ремесленникамъ; христіанство, всегда напоминая, что самъ Господь и Владыка избралъ на землѣ уничиженное званіе простаго ремесленника, сняло клеймо

незаслуженнаго позора со всякаго честнаго труда, къ какой бы отрасли онъ ни принадлежалъ. Съ самыхъ первыхъ временъ своихъ христіанство въ высокихъ выраженіяхъ проповѣдывало о необходимости и достоинствѣ честнаго труда для каждаго: „Не трудивыйся да не ястъ" (Ср. Матѳ, XXI, 28; XX, 3, 6). Трудиться и молиться—стало девизомъ христіанской жизни. Все монашество проводило время въ трудахъ и молитвѣ. Христіанскіе епископы не стыдились быть землекопами (Венедиктъ ежедневно шесть часовъ работалъ киркой и заступомъ); ремесло угольщика не помѣшало избранію благочестиваго Александра въ епископскій санъ. Христіанство возвысило и постоянно возвышало культуру и цивилизацію человѣчества: это могутъ отрицать только самые упорные враги его. Куда бы оно ни проникало, оно повсюду разливаетъ свѣтъ образованія, улучшаетъ образъ жизни и нравственную природу человѣка. Если сравнить христіанство съ какою нибудь иною системою религіи, теперь существующею: то нравственное превосходство его безусловно должно быть признано всякимъ безпристрастнымъ человѣкомъ. Стоитъ только посмотрѣть за предѣлы христіанскаго міра—въ міръ мусульманскій, или въ Китай, или въ Индію, чтобъ увидѣть самыя возмутительныя зрѣлища и въ религіозныхъ обрядахъ и въ человѣческихъ обычаяхъ повсюду, гдѣ еще не успѣло водвориться христіанство. „Тотъ, кто хочетъ понять соціальный вопросъ, говоритъ Лавеле, и способствовать его разрѣшенію, долженъ имѣть съ правой стороны книги по политической экономіи, съ лѣвой—сочиненія о научномъ соціализмѣ и прямо предъ собою открытыя страницы Новаго Завѣта. Политическая экономія играетъ роль анатоміи, она показываетъ намъ строеніе соціальнаго тѣла. Соціализмъ есть патологія, описывающая болѣзнь. Евангеліе есть терапія, указывающая лекарство".

Чтобъ правильно понять и опредѣлить сущность христіанства необходимо имѣть въ виду, что оно всецѣло обязано своимъ происхожденіемъ божественной Личности своего Основателя. Оно носитъ въ своемъ внутреннемъ существѣ живой отпечатокъ Его божественной личности и отличается тѣми же чертами, какъ и божественный характеръ его Основателя. Христіанская религія, во первыхъ, цѣлостна и всеобъемлюща. Въ ней нѣтъ никакихъ односторонностей и недостатковъ, а потому она не подлежитъ, какъ всѣ другія религіи, усовершимости. Только христіанская

религія представляетъ абсолютно полное осуществленіе истинной сущности религіи, совершеннѣйшее воплощеніе всѣхъ ея существенныхъ и основныхъ элементовъ. Поэтому только къ ней одной приложимо слово религія въ его всеобъемлющемъ значеніи. Въ другихъ религіяхъ мы не находимъ полнаго реализированія идеи религіи и гармоническаго отношенія между главнѣйшими ея факторами: вѣроученіемъ, нравоученіемъ и богослуженіемъ. Напротивъ всѣ другія религіи болѣе или менѣе недостаточны и односторонни. Въ нихъ преобладаетъ то одна, то другая сторона. Въ религіи напр. грековъ было широко развито миѳологическое ученіе о богахъ, но нравственное ученіе не проповѣдывалось ихъ жрецами. Буддизмъ учитъ морали, но умалчиваетъ о Богѣ. Въ римской религіи выдающееся значеніе имѣлъ внѣшній культъ; но онъ не соединялся ни съ какимъ высшимъ религіознымъ просвѣщеніемъ и духовнымъ назиданіемъ. Поэтому древніе римскіе писатели (Dio Chrysostomus „Orat.“ XII., p. 391 и дал.“ Плутархъ „Amator“, p. 469), когда перечисляютъ людей, къ которымъ нужно обратиться за разрѣшеніемъ религіозныхъ вопросовъ, называютъ не жрецовъ, но поэтовъ, философовъ и законодателей. Христіанство объемлетъ все наше существованіе—духовное и тѣлесное; оно освящаетъ наши домашнія, соціальныя и политическія отношенія; оно удовлетворяетъ всѣмъ потребностямъ духовной жизни человѣка. Вотъ въ чомъ состоитъ его истинная сущность.

Въ теченіе нынѣшняго вѣка было сдѣлано покушеніе создать для міра новую религію. Огюстъ Контъ начертилъ набросокъ новой религіозной системы; но въ этой системѣ, по остроумному и справедливому замѣчанію, все разумное не оригинально, а все оригинальное не разумно. Девизъ ея: „жить для другихъ“— девизъ прекрасный; но развѣ онъ прекраснѣе принципа любви къ ближнимъ? Развѣ сухая и голая формула „жить для другихъ“ имѣетъ больше прелести, чѣмъ христіанская заповѣдь: „возлюби ближняго, какъ самого себя“? Будучи отторгнута отъ вѣры въ Бога, разлучена отъ общенія съ вдохновляющею силою христіанской надежды,—развѣ это новомодное правило альтруизма не есть мертвое, по сравненію съ живымъ и дѣятельнымъ христіанскимъ ученіемъ о любви? Вмѣсто безсмертія новая позитивная религія обѣщаетъ безличное исчезновеніе въ коллективной идеѣ. Вмѣсто молитвы установляетъ пустой

обманъ воображаемыхъ прошеній, обращенныхъ къ неслышащему уху. Вмѣсто Отца, Сына и Святаго Духа вводитъ новую отвлеченную Троицу: человѣчество, міръ и пространство. Вотъ все, что могла изобрѣсти новѣйшая философія на мѣсто религіи, примиряющей человѣка съ міромъ, съ совѣстью и съ Богомъ,—религіи, услаждающей жизнь несчастнаго, вдохновляющей обремененнаго, открывающей врата спасенія погибшему.

Для большаго уясненія сущности христіанства войдемъ въ нѣкоторыя подробности и укажемъ его основныя истины.

Христіанство—не сборъ догматовъ, не рядъ афоризмовъ, не сплавъ различныхъ элементовъ, а новая вѣра, и не только новая система вѣроученія и нравоученія, но и новое начало жизни и дѣятельности человѣка, на которомъ лежитъ печать божественнаго творчества. Нельзя сказать, что ниодна изъ его отдѣльныхъ истинъ и ниодно изъ его отдѣльныхъ нравственныхъ правилъ никогда до него не существовали. Напротивъ многія изъ его положеній, въ видѣ афоризмовъ, слышались въ древнемъ мірѣ. Но за всѣмъ тѣмъ христіанство неоспоримо оригинально. Въ немъ соединяется то, что другія религіи изолировали, гармонируется то, что другія раздѣляли. Въ его полной и высокой независимости лучше всего убѣждаютъ его основныя истины, которыя еще болѣе уяснятъ намъ самобытность и сущность новозавѣтнаго откровенія.

Чт́о существенно ново въ Новомъ Завѣтѣ по сравненію съ Ветхимъ Завѣтомъ? Въ христіанской религіи не все, безъ сомнѣнія, ново по сравненію съ религіею ветхозавѣтною, но все является въ глубоко усовершенствованномъ видѣ, не исключая и того, что воспринято въ нее изъ ветхозавѣтной религіи. Несомнѣнно, что въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ находятся нѣкоторыя общія обоимъ завѣтамъ догматическія истины, напр. ученіе о единствѣ божественнаго Существа, о свойствахъ Божіихъ, о твореніи, о промыслѣ Божіемъ, о происхожденіи человѣка, о его первоначальномъ состояніи, о паденіи и проч. Но эти самыя истины въ Новомъ Завѣтѣ являются яснѣе, опредѣленнѣе, духовнѣе, свободнѣе отъ антропоморфизмовъ. Конечно и въ Ветхомъ Завѣтѣ антропоморфизмы не предполага-

ють собою человѣкообразнаго представленія о божествѣ, но они заслоняли собою идею духовности божественнаго Существа. Эта идея является въ чистѣйшемъ ея блескѣ, освобожденною отъ всякаго покрова, въ изрѣченіи Іисуса Христа: „Богъ есть Духъ, и поклоняющіеся ему должны поклоняться въ духѣ и истинѣ“ (Іоан. IV. 24). Рядъ другихъ откровенныхъ истинъ въ Ветхомъ Завѣтѣ выражается лишь прикровенно или содержится только въ зародышѣ. Онѣ возбуждали къ себѣ вниманіе, вызывали на размышленіе,—и не только для еврейскаго народа, но и для самихъ іудейскихъ священниковъ могли быть только предметомъ догадокъ. Таковы ветхозавѣтныя указанія на тайну троичности, изрѣченія о Словѣ Божіемъ и т. под. Хотя въ раскрытіи этихъ истинъ, соотвѣтственно ходу постепеннаго развитія ветхозавѣтнаго откровенія и по мѣрѣ приближенія новозавѣтнаго откровенія, обнаруживается несомнѣнный прогрессъ въ ветхозавѣтномъ ученіи; но яснаго и вполнѣ точнаго выраженія ихъ не находится во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ. На нихъ лежало покрывало, которое, по выраженію св. апостола Павла, снято съ Ветхаго Завѣта Христомъ (2 Кор. III, 14). Эти истины впервые въ ясномъ свѣтѣ открыты чрезъ Христа и сокрыты были отъ ветхозавѣтныхъ пророковъ.

Новоіудейскіе ученые несправедливо утверждаютъ, что во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ не находится никакихъ, хотя бы не ясныхъ, указаній на *тайну троичности*. Библія отъ самыхъ первыхъ временъ, и потомъ во всю широту свою и долготу, постоянно говоритъ о двухъ высшихъ таинственныхъ силахъ, которыми посредствуется отношеніе Бога къ міру и особенно къ человѣчеству—о Словѣ Божіемъ и Духѣ Божіемъ. Нельзя сказать, чтобы той или другой изъ этихъ силъ усвоялось преимущество, чтобы одна представлялась больше другой; онѣ скорѣе представляются какъ равныя между собою, одинаково несравненно высокія и безусловно необходимыя для посредства между Богомъ и Его твореніемъ—міромъ и человѣкомъ. Впрочемъ въ Основномъ Богословіи не мѣсто приводить всѣ мѣста Ветхаго Завѣта, указывающія на троичность лицъ въ Богѣ,—это дѣло догматики; задача Основнаго Богословія показать важность догмата о Св. Троицѣ, какъ онъ раскрытъ не въ Ветхомъ, а въ Новомъ Завѣтѣ. Тайны, открытыя Новымъ Завѣтомъ, могутъ быть постигаемы человѣческимъ умомъ, хотя и не въ

полномъ совершенствѣ, и могутъ быть оправдываемы и защищаемы по аналогіи съ другими не менѣе недоступными для нашего ума тайнами, но тѣмъ не менѣе принимаемыми нами за несомнѣнныя истины. Таковы христіанскіе догматы о Пресвятой Троицѣ и о воплощеніи. Они имѣютъ глубокое умозрительное, глубокое нравственное и, наконецъ, весьма важное культурное значеніе. Съ этихъ трехъ сторонъ мы и разсмотримъ теперь ихъ. Что касается умозрительнаго значенія хр. ученія о Св. Троицѣ, то оно состоитъ прежде всего въ очищеніи и возвышеніи идеи монотеизма. Христіанское ученіе о Св. Троицѣ не есть требожіе—тритеизмъ, прямо и рѣшительно осужденный христіанскою церковью... Ученіе это представляетъ особый видъ монотеизма; но такой глубокій, возвышенный и чистый, съ какимъ мы не встрѣчаемся ни въ какой другой системѣ монотеизма. Существенное въ христіанскомъ ученіи о троичности состоитъ въ томъ, что оно, сохраняя во всей неприкосновенности ученіе Ветхаго Завѣта о единствѣ Божества, чрезъ раскрытіе догмата о Пресвятой Троицѣ придало ученію о единствѣ Божества тотъ истинно-возвышенный, высоко-нравственный характеръ, какого оно ни въ одной системѣ монотеизма не имѣло и не могло имѣть. Самъ по себѣ монотеизмъ, если подъ нимъ разумѣть лишь признаніе одного божества, еще не много говоритъ о высотѣ религіи, проповѣдующей его. Мы, конечно, не признали бы высокою религіею ту, въ которой почитаніе воздавалось бы одному кумиру и не отдали бы этой монолатріи большаго предпочтенія предъ поклоненіемъ многимъ кумирамъ. Достоинство монотеизма опредѣляется не тѣмъ однимъ, что имъ признается одинъ Богъ, но главнымъ образомъ тѣмъ, какія свойства имъ приписываются одному Богу. Христіанство чрезъ ученіе о Св. Троицѣ возвысило монотеизмъ и поставило на твердую, и метафизическую и нравственную, почву. Изъ исторіи философіи извѣстно, что до понятія о единствѣ верховнаго Существа доходили нѣкоторые изъ мыслителей до-христіанской древности. Но они не могли разрѣшить вопроса, въ чомъ проявляется жизнь и дѣятельность верховнаго Существа внѣ Его отношенія къ міру, и вслѣдствіе этого впадали или въ пантеизмъ, признающій вѣчное раскрытіе божественной жизни и сущности въ мірѣ, или въ сухой деизмъ, при чомъ единое Божество разрѣшалось въ не-

подвижное мертвое единство, въ самозаключенное, замкнутое въ себѣ начало, или же въ грозную судьбу, въ видѣ неизмѣннаго и неумолимаго закона господствующую надъ всѣмъ и надъ всѣми. Только христіанство чрезъ раскрытіе догмата о Св. Троицѣ устранило главный подводный камень, о который спотыкались древнія религіозныя и философскія ученія о Божествѣ, исходившія изъ понятія о Его единствѣ. Оно открыло намъ чрезъ этотъ догматъ ту истину, что Богъ, единый по своему существу Безконечный Духъ, имѣетъ конкретные образы своего бытія, что потому и внѣ отношеній Бога къ міру—въ Его тріипостасномъ существѣ проявляется безконечная полнота внутренней жизни, хотя и невѣдомой для насъ. Чрезъ догматъ о Св. Троицѣ христіанство, такимъ образомъ, въ гораздо большей степени, сравнительно съ древними ученіями о единствѣ Божества, удовлетворило и чисто умозрительнымъ потребностямъ человѣческаго духа. Оно не объясняетъ самой сущности тайны троичности, однакоже проясняетъ для нашего ума нѣчто такое относительно существа Божія, что́ необъяснимо съ точки зрѣнія никакой другой монотеистической системы,—именно, что въ существѣ Божіемъ есть самостоятельная, независимая отъ міра внутренняя жизне-дѣятельность и есть условія для ея проявленія. Правда, тайна Св. Троицы представляетъ непреодолимыя трудности для человѣка въ постиженіи ея внутренняго глубочайшаго существа. Но такихъ трудностей, если не больше, то во всякомъ случаѣ не меньше представляетъ ученіе и о единичномъ Богѣ. Уже самое понятіе о „единичности", съ которымъ въ нашемъ умѣ неразрывно соединяется понятіе объ отдѣльности и, слѣдовательно, ограниченности, объ „одинокости", самозамкнутости и т. под., наводитъ на множество неразрѣшимыхъ вопросовъ, какъ скоро это понятіе прилагается къ Богу. Поэтому, между прочимъ, нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви указывали и на то преимущество христіанскаго ученія о тріединомъ Богѣ предъ ученіемъ о Богѣ единоличномъ, въ чисто метафизическомъ отношеніи, что по христіанскому воззрѣнію „Deus solus, sed non solitarius" [1])—Богъ одинъ, но не единиченъ или въ эмпирическомъ смыслѣ этого слова—не одинокъ. Но не одно лишь чисто умозрительное превосходство христіанск

[1]) *Петръ Хрисологъ.* «Sermo» LX.

го ученія о Пресвятой Троицѣ предъ древними ученіями о единствѣ Божества доставило ему побѣду надъ ними. Еще гораздо важнѣе его неизмѣримое нравственное превосходство предъ ними. Чрезъ тайну троичности христіанство научило человѣчество не только чтить Бога, благоговѣть предъ Нимъ, но и любить Бога; чрезъ эту именно тайну оно провело въ міръ ту знаменательную идею, что Богъ есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источникъ любви. Въ этомъ отношеніи глубоко вѣрно замѣчаніе одного древняго западнаго учителя церкви: „Тайна христіанской троичности—это тайна божественной любви. Ты видишь Троицу, если видишь любовь“ [1]). Тайна троичности научаетъ насъ прежде всего тому, что любовь Божія проявилась не только въ твореніи, въ дарованіи бытія и жизни миріадамъ существъ и въ промышленіи о мірѣ, но что она является въ своей совершеннѣйшей, безграничной полнотѣ въ самомъ лонѣ Божества, гдѣ отъ до-мірной вѣчности обнаруживалась жизнь любви, вѣчное общеніе святой любви Отца, Сына и Св. Духа. Сухой монотеизмъ древнихъ религіозныхъ системъ, не возвышаясь до откровенной идеи божественной троичности, поэтому самому не могъ возвыситься и до истиннаго понятія о божественной любви. Нѣкоторые изслѣдователи (Ренанъ и др.) замѣчали, что именно тѣ формы монотеизма, которыя рѣзче и настойчивѣе другихъ налегаютъ на единство Божества, чуждаясь ученія о Троицѣ, отличаются наиболѣе жесткимъ, суровымъ представленіемъ о Божествѣ, и что имъ больше всего чужда идея о любви, какъ о коренномъ свойствѣ Божіемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ чужда и религіозная вѣротерпимость. Въ этомъ замѣчаніи нельзя не признать значительной доли справедливости. Любовь по самому существу ея есть не что иное, какъ стремленіе къ общенію съ другимъ, и поэтому не мыслима внѣ союза и взаимообщенія лицъ. Таковъ ея существенный характеръ. Ни о комъ не говорятъ, что онъ имѣетъ любовь въ собственномъ и истинномъ смыслѣ, если его любовь сосредоточена единственно и исключительно на одномъ себѣ. Это называется себялюбіемъ. Между тѣмъ при томъ представленіи, что Богъ единоличенъ, любовь Божія почти неизбѣжно превращается въ себялюбіе. Единственнымъ пред-

---

[1]) *Блаж. Августинъ.* „De Trinitate“ VIII, 12; VI, 5; IX, 2.

метомъ божественной любви въ такомъ случаѣ представляется міръ, но независимо отъ того, что міръ не вѣченъ, какъ вѣченъ Богъ, и существовалъ не всегда,—какъ это признаютъ всѣ системы монотеизма,—вслѣдствіе ограниченности міра въ немъ не можетъ проявиться безграничная любовь Божія во всей ея безграничной полнотѣ. Высочайшая любовь требуетъ столь же высочайшаго предмета для своего полнаго проявленія. Поэтому еслибы божественное Лицо было одно, то оно могло бы любить вполнѣ достойно себя—лишь только себя. Для всякой системы монотеизма, не признающей троичности, является абсолютно неразрѣшимымъ вопросомъ—вопросъ: въ чомъ могла проявляться божественная любовь въ до-мірной вѣчности? Самымъ лучшимъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ въ подобныхъ системахъ являлось скромное признаніе неизвѣстности для ума человѣческаго тайнъ до-мірнаго бытія Божія. Когда же высказывались попытки на рѣшеніе этого вопроса со стороны почитателей единоличнаго Бога, тогда почти неизбѣжно высказывались ими понятія болѣе или менѣе грубыя, недостойныя божественнаго существа; въ этихъ рѣшеніяхъ почти всегда являлось преобладающимъ то представленіе, что Богъ до сотворенія міра любилъ только самого Себя, занимался лишь созерцаніемъ своихъ совершенствъ, своего величія и т. п. Только тайна св. Троичности, не посвящая насъ во всю глубину необъятнаго для человѣческаго ума Существа Божія, даетъ однакоже намъ разумѣть, что любовь Божія никогда не была не дѣятельна, никогда не оставалась безъ проявленія, никогда не была себялюбіемъ, указывая на вѣчное божественное общеніе Лицъ св. Троицы. Эта тайна даетъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ указаніе и на то, что въ Божествѣ всегда могла выражаться полнота любви, что въ немъ никогда не было недостатка въ любящемъ, любимомъ и въ связующемъ Духѣ божественной любви. Такимъ образомъ, тайна Тріединаго Бога, открытая повидимому какъ бы единственно только для смиренія человѣческаго ума, который не въ состояніи ни понять, ни объяснить ея, становится для насъ точкою опоры для пониманія самаго высочайшаго нравственнаго свойства Божія—любви. Наконецъ, и вся глубина любви Божіей къ человѣческому роду проясняется для насъ лишь чрезъ эту тайну, на которой, какъ на своемъ основаніи, держится все христіанское ученіе объ

искупленіи. Представляя высочайшій образецъ любви въ пожертвованіи Бога Отца Своимъ единороднымъ Сыномъ за спасеніе рода человѣческаго, въ добровольномъ страданіи Сына Божія для нашего искупленія и въ нисшествіи Духа Св. для нашего оправданія и освященія, христіанство чрезъ то самое въ высшей степени смягчило и облагородило человѣческія понятія о Богѣ. Оно устранило древнее понятіе о Немъ, какъ лишь о грозномъ неумолимомъ Существѣ и Владыкѣ способномъ лишь карать грѣшниковъ и замѣнило это понятіе ученіемъ о Богѣ, какъ о любвеобильномъ Отцѣ всего человѣчества. Чрезъ это христіанство внесло существенно новую и въ высшей степени возвышенную черту въ понятіе о Божествѣ, неизвѣстную древнему міру, и на ней основало ученіе объ отеческомъ отношеніи Бога къ человѣку и о сыновнемъ отношеніи человѣка къ Богу.—Ученіе это имѣло громадное вліяніе на развитіе гуманныхъ идей въ христіанскомъ человѣчествѣ, на характеръ всей христіанской цивилизаціи съ ея нравственно-благородными понятіями о любви, какъ нравственной основѣ, какъ руководящемъ нравственномъ принципѣ для людей въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу.

Итакъ, вотъ какое высокое значеніе имѣетъ христіанскій догматъ о Пресвятой Троицѣ—этотъ главный и основной догматъ христіанства, существенное содержаніе нашего Евангелія и нашего символа вѣры, вѣнецъ и слава христіанскаго ученія, источникъ христіанской гуманности, передовое знамя христіанской цивилизаціи!

Если мы анализируемъ съ надлежащимъ вниманіемъ христіанское ученіе о *воплощеніи* втораго Лица Пресвятыя Троицы: то увидимъ, что оно, при всей своей кажущейся отвлеченности, имѣетъ не одно лишь глубокое умозрительное или метафизическое, но также всеобъемлющее нравственное и благотворное культурное значеніе. Оно возвысило нравственное сознаніе человѣчества на такую высоту, до которой оно не возвышалось и не могло возвыситься въ древнемъ мірѣ. Эту истину нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви выражали такъ: „въ таинствѣ воплощенія Богъ снизошелъ до человѣка для того, чтобы чело-

вѣка возвести до Бога". Что могло больше возвысить нравственное достоинство человѣка, сознаніе имъ глубокаго значенія человѣческой жизни (повидимому ничтожной въ сравненіи съ жизнью цѣлой міровой вселенной), какъ не одушевленіе этою глубокою христіанскою идеею?

Идея эта представляетъ нѣчто существенно новое, невѣдомое древнему міру. Она отнюдь не совпадаетъ ни съ идеею такъ называемаго ѳеантропизма (обожествленія человѣческой природы), ни съ идеею антропотеизма (очеловѣченія божественной природы), которыя мы встрѣчаемъ въ древнихъ религіяхъ и которыя особенно развиты были въ эллинизмѣ. По смыслу своему она далека также и отъ индійскаго ученія о воплощеніяхъ божества Вишну. Между эллинскимъ обоготвореніемъ человѣческой природы и христіанскимъ ученіемъ о соединенія истинно божественной и истинно-человѣческой природы въ Лицѣ Богочеловѣка существенное различіе заключается прежде всего въ томъ, что греки обоготворяли самую человѣческую природу, какъ верхъ мыслимаго для нихъ совершенства. Они не находили ничего лучше и совершеннѣе человѣческой природы, по крайней мѣрѣ въ ея идеальномъ гармоническомъ развитіи, и потому смотрѣли на нее, какъ на нѣчто божественное. Христіанство поднимаетъ сознаніе человѣка объ идеальномъ совершенствѣ на несравненно высшую ступень. Оно смотритъ на человѣческую природу, даже въ ея идеальномъ совершенствѣ, какою она вышла изъ рукъ Творца, какъ на ограниченную сущность, и на соединеніе божественной природы съ человѣческою въ актѣ воплощенія Сына Божія смотритъ какъ на дѣло величайшаго божественнаго снисхожденія и любви къ падшему человѣческому роду, чрезъ чтό вноситъ высокій нравственный элементъ въ свое ученіе о воплощеніи. Греки обоготворяли идеализированную человѣческую природу; потому что они не возвышались въ своихъ понятіяхъ о божествѣ надъ областью конечнаго міра, гдѣ дѣйствительно человѣческая природа съ ея разумными свойствами представляетъ верхъ совершенства. Съ христіанской точки зрѣнія обоготвореніе самой совершенной, но ограниченной природы, хотя бы это была самая идеальная человѣческая личность, считается тонкимъ видомъ идолопоклонства, потому что Божество ставится въ христіанствѣ неизмѣримо выше всего ограниченнаго и конечнаго. По пред-

ставленіямъ древнихъ грековъ люди, при условіи совершеннаго развитія своихъ человѣческихъ свойствъ, сами могутъ возвышаться до Олимпа, вступать какъ бы въ сонмъ боговъ въ качествѣ полубоговъ, каковой чести, какъ извѣстно, и удостоивались у грековъ герои. Въ этомъ возвышеніи людей до боговъ греки не видѣли въ строгомъ смыслѣ ничего вышеестественнаго, превышающаго мѣру человѣческихъ силъ, такъ какъ самые боги не возвышались въ ихъ представленіи надъ болѣе совершенными людьми. Это—тѣ же люди, только идеализированные. Въ христіанскомъ мірѣ, когда являлись попытки подобнаго обоготворенія человѣческой природы, попытки эти прямо и рѣшительно объявлялись церковію противными христіанскому ученію. Поэтому между прочимъ отвергнута была христ. церковію ересь Несторія, который училъ, что Христосъ родился простымъ человѣкомъ, но потомъ, чрезъ свою добродѣтельную жизнь, необыкновенную святость, чистоту и непорочность, словомъ—вслѣдствіе развитія въ себѣ человѣческихъ нравственныхъ совершенствъ до идеальной высоты, возвысился до истинной божественности, до ѵпостаснаго единенія съ Богомъ—Словомъ. Поэтому отвергались церковію и другія ереси, которыя смѣшивали въ І. Хр. человѣческую природу съ Божественною. Въ этихъ ересяхъ сказывалось вліяніе древне-греческаго обожествленія человѣческой или очеловѣченія Божественной природы. Ни то ни другое не могло быть принято церковію, потому что это значило бы въ сильной степени понизить высокое нравств. значеніе догмата о воплощеніи и его нравственно-возвышающую и одушевляющую силу. Обоготвореніемъ человѣческой природы, равно какъ очеловѣченіемъ божественной, предполагается не слишкомъ высокое понятіе о божественномъ идеалѣ; а извѣстно, чѣмъ выше идеалъ, который человѣкъ ставитъ цѣлью достиженія или уподобленія, тѣмъ онъ больше способствуетъ развитію, прогрессу человѣка; чѣмъ наоборотъ ниже этотъ идеалъ, тѣмъ больше онъ принижаетъ и самого человѣка, и тѣмъ ниже ниспадаютъ его стремленія къ усовершенствованію. Греческое представленіе о возможности возвышенія людей въ достоинство полубоговъ могло конечно льстить человѣческой гордости; но глубокаго вліянія на нравств. усовершеніе людей оно не имѣло и не могло имѣть, потому что оно способствовало далеко не въ той степени подъему нравственнаго сознанія и нравст-

веннаго достоинства человѣческой личности, какъ способствуетъ этому христіанское ученіе о соединеніи божественной и человѣческой природы во Христѣ. Не смотря на всѣ совершенства, какія греки приписывали своимъ богамъ, они сами считали ихъ по многимъ отношеніямъ ограниченными, подчиненными судьбѣ; а такъ какъ ограниченность неотдѣлима отъ извѣстной доли слабостей и несовершенствъ, то греки не устраняли съ божественнаго Олимпа и нѣкоторыхъ людскихъ недостатковъ и даже пороковъ. Пороки господствовали по представленіямъ грековъ на Олимпѣ почти въ такой же степени, какъ на аѳинской площади. Боги обнаруживали зависть, ревность, мстительность и проч. Эллинизмъ въ своемъ представленіи о богахъ не возвышался не только до христіанской идеи Богочеловѣка, но и до понятія о безгрѣшной человѣческой природѣ, принятой по христ. ученію въ единеніе съ божественною въ актѣ воплощенія. Всѣ греческіе боги—въ большей или меньшей степени грѣшники. А это неблагопріятно отражалось на нравственности и тѣхъ людей, которые считали такихъ боговъ за боговъ и возвышеніе до нихъ считали предѣломъ человѣческаго совершенства. Какъ бы ни старались выставить на видъ нравственный элементъ въ греческомъ политеизмѣ, нельзя однакоже отрицать вообще, что этотъ политеизмъ всегда очевидно имѣлъ наклонность извинять порокъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ доходилъ даже и до его оправданія. При такой системѣ вѣрованій, гдѣ каждый инстинктъ имѣлъ своего бога и каждая страсть имѣла своего представителя и заступника на Олимпѣ, требовалось или рѣдкое сочетаніе особенно благопріятныхъ условій воспитанія, или необыкновенная сила здраваго ума, чтобъ сохранить должную границу между высокимъ и низкимъ и, стремясь къ уподобленію богамъ, не уподобиться въ извѣстномъ отношеніи скотамъ. Безъ сомнѣнія для болѣе здраваго языческаго ума Юпитеръ, какъ нравственный правитель міра, былъ олицетвореніемъ нравственныхъ добродѣтелей; но какъ сынъ Кроноса на греческомъ Олимпѣ онъ былъ только ограниченный монархъ, и часто, какъ это ясно указываетъ Иліада Гомера, былъ вынуждаемъ потворствовать нарушеніямъ своихъ собственныхъ повелѣній со стороны другихъ боговъ. Вслѣдствіе этого политеизмъ никогда не былъ въ состояніи твердо поставить принципъ нравственной жизни и облечь его тою безусловною властію, которая

справедливо принадлежитъ ему по самой его природѣ. Философы, возмущавшіеся такимъ порядкомъ вещей (какъ напр. Ксенофанъ и Платонъ), совершенно отчаявались обратить къ чистой нравственности такихъ людей, которые, даже когда вели трезвую жизнь круглый годъ, всетаки считали необходимымъ долгомъ благочестія явиться публично пьяными въ праздникъ Діониса. Послѣ этого легко понять, какъ велико, какъ могущественно и благотворно въ нравственномъ отношеніи было для людей христіанское ученіе о воплощеніи Бога-Слова. Оно создало новую систему нравственности, новый высшій кругъ нравственныхъ понятій; оно пробудило въ людяхъ сознаніе, что ихъ природа освящена, возвышена до единенія съ истинно божественнымъ Существомъ. Великое умозрительное значеніе христіанскаго ученія о воплощеніи также не подлежитъ сомнѣнію. Тѣ, которые не желаютъ идти на перекоръ исторіи, признáютъ, что христіанское ученіе о воплощеніи существенно способствовало развитію человѣческой мысли, вызывая въ теченіе всѣхъ вѣковъ усиленныя стремленія лучшихъ умовъ проникнуть въ глубину его. Христіанское ученіе о воплощеніи имѣло неоспоримо благотворное вліяніе не только на нравственную и на умственную, но даже и на эстетическую сторону человѣческой жизни. Подъ вліяніемъ его несомнѣнно возвысилось, больше одухотворилось и просвѣтилось искусство. Христіанство дало самое возвышенное понятіе о прекрасномъ, до котораго не возвышались древніе язычники. Оно мало того, что дало это понятіе, оно указало въ Лицѣ Богочеловѣка живое и полное олицетвореніе его. По христіанскому воззрѣнію Богочеловѣкъ—сама живая воплощенная красота. Будучи Богомъ и вмѣстѣ человѣкомъ Онъ вмѣщаетъ въ Себѣ, если можно такъ сказать, красоты—божественную и человѣческую, представляя ихъ въ самомъ разительномъ гармоническомъ сочетаніи. Возвысившись надъ пластическою красотою, которою главнымъ образомъ человѣчество любовалось до Христа, христіанское искусство начало стремиться къ идеальной красотѣ. Съ началомъ христіанства каждый истинный поэтъ и истинный художникъ воодушевлялся неземною красотою Богочеловѣка, потому что въ самой идеѣ богочеловѣческаго совершенства Христа заключается источникъ всего истинно прекраснаго. Истинно прекрасное, по опредѣленію эстети-

ковъ, заключается въ гармоническомъ сочетаніи дѣйствительнаго съ идеальнымъ, формы съ идеею; въ Лицѣ Богочеловѣка это сочетаніе обоихъ элементовъ воплотилось въ безпримѣрной гармоніи, при чемъ наилучшая реальная дѣйствительность—человѣческая невинная природа—сочеталась съ неземнымъ идеальнымъ Божіимъ величіемъ и совершенствомъ. Платонъ и Плотинъ говорятъ о томъ восторгѣ, какой охватилъ бы человѣческую душу, еслибы смертнымъ глазамъ предстала не тѣнь, не типъ только красоты, а сама безусловная красота (αὐτὸ τὸ καλὸν). Но такое именно явленіе безусловной красоты представляетъ воплощенное Божество. Отцы церкви первыхъ вѣковъ постоянно имѣли въ виду высокое значеніе христіанскаго ученія о воплощеніи. Всѣ они ясно видѣли его несравнимое превосходство въ нравственномъ отношеніи предъ языческимъ обоготвореніемъ человѣческой природы и поняли своею чуткою душою, какой сильный переворотъ къ лучшему оно должно было произвести въ нравахъ людей, и вотъ почему такъ горячо и энергично отстаивали этотъ догматъ противъ всевозможныхъ покушеній со стороны еретиковъ внести въ него примѣсь языческаго антропотеизма и ѳеантропизма.

Разберемъ нѣкоторыя возраженія противъ догмата о воплощеніи [1]). Возраженія эти заимствуются главнымъ образомъ изъ непостижимости его для нашего ума. Вопросъ: какимъ образомъ Слово воплотилось, Богъ сдѣлался человѣкомъ,—скептики ставятъ съ напередъ торжествующею увѣренностію, что на него ничего не было отвѣчено и ничего нельзя отвѣтить. „Воплощеніе Бога, говорятъ, это безусловно непонятная для разума тайна; она не можетъ быть предметомъ разумной вѣры и потому должна быть или отвергнута, или принята слѣпо“. На это слѣдуетъ сказать, что воплощеніе безъ сомнѣнія тайна и притомъ глубокая, или, какъ говоритъ св. апостолъ Павелъ, „велія благочестія тайна“. Но нужно прежде всего разъяснить вопросъ, что́ особенно обусловливаетъ „таинственность“ для нашего ума этой тайны? Боговочеловѣченіе потому и чрезъ то прежде всего для насъ тайна, что Божество и человѣчество, соединеніе которыхъ предполагается въ воплощеніи, сами по

---

[1]) О возможности или мыслимости воплощенія см. у *Эбрарда* въ 1-мъ т. его „Апологетики“.

себѣ по многимъ отношеніямъ для нась тайны. Для насъ непонятно ни существо Бога, ни существо человѣка въ нихъ самихъ; поэтому и боговоплощеніе естественно и необходимо представляетъ собою тайну для нашего ума. Непостижимость этой тайны въ томъ только случаѣ давала бы намъ основаніе и право отвергать ее, какъ неудобопріемлемую на разумныхъ основаніяхъ, еслибы Богъ и человѣкъ были совершенно понятны для насъ и въ то же время боговочеловѣченіе представляло бы для нашего ума нѣчто совершенно непонятное. Другими словами: тайна воплощенія только тогда могла бы быть отвергнута, еслибы доказана была ея несообразность и противорѣчіе идеѣ Бога и человѣка, что само собою предполагаетъ другое *еслибы*,—именно еслибы самое существо Божіе и существо человѣческое были для насъ совершенно ясны и не представляли ничего таинственнаго и непонятнаго. Но точно ли таково наше знаніе—не говоря о Богѣ, но и о человѣкѣ, чтобы, выходя изъ этого знанія, мы могли отвергнуть воплощеніе божества, какъ нѣчто невозможное, несовмѣстимое ни съ человѣческою, ни съ божественною природою? Ни одинъ искренній мыслитель не можетъ сказать по совѣсти, чтобы ему вполнѣ было извѣстно, что такое Богъ и что такое человѣкъ въ ихъ существѣ. Поэтому никто не вправѣ отвергать и тайну воплощенія по причинѣ ея непостижимости. Непостижимость ея имѣетъ для себя основаніе, какъ въ самой ея сущности, такъ съ другой стороны въ свойствахъ нашего ума, который вслѣдствіе ограниченности встрѣчаетъ цѣлый рядъ тайнъ для себя и въ областяхъ болѣе или менѣе доступныхъ его познанію. Возьмемъ для примѣра область антропологіи, повидимому самую близкую къ человѣку, непосредственно его касающуюся, подлежащую непосредственному его самонаблюденію. Нѣкоторые мыслители, сопоставляя соединеніе Божества съ человѣчествомъ въ Лицѣ Богочеловѣка съ соединеніемъ души съ тѣломъ въ человѣкѣ и проводя аналогію между тѣмъ и другимъ явленіемъ, находили между прочимъ, что по степени таинственности они не уступаютъ другъ другу. Нельзя не признать, что въ извѣстномъ отношеніи это сравненіе вѣрно. Въ самомъ дѣлѣ, если разсматривать человѣка, какъ воплощенный духъ, какъ духовно-тѣлесное существо: то окажется, что человѣкъ представляется не менѣе необъяснимымъ для насъ, какъ и

міра. Оно заключаетъ въ себѣ отвѣтъ на то, къ чему стремился, чего искалъ, но чего не находилъ человѣкъ въ древнихъ религіяхъ и чего не даетъ никакая другая религія, кромѣ христіанства. Только великая голгофская Жертва, принесенная на крестѣ Искупителемъ, дала ручательство всему человѣчеству за дѣйствительность нашего искупленія. Чрезъ это христіанство удовлетворило самой жгучей религіозной потребности человѣческаго духа, которой не удовлетворяло вполнѣ и іудейство,—потребности находиться въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ, которое не нарушалось бы тягостнымъ представленіемъ объ отчужденіи человѣка отъ Бога, о гнѣвѣ небеснаго правосудія, тяготѣющемъ надъ человѣческимъ родомъ за всемірную вину. Только христіанство поставило искупленнаго человѣка въ сыновнее отношеніе къ Богу, какъ къ Отцу, вмѣсто рабскаго отношенія, въ которомъ онъ находился до искупленія. Самая характерная изъ всѣхъ христіанскихъ добродѣтелей, которая составляетъ вѣнецъ и основу христіанской добродѣтели вообще,—христіанская любовь утверждается, какъ на своемъ корнѣ, на вѣрѣ въ искупленіе. Христіанская любовь—это совсѣмъ не то, что греки называли словомъ "ερως"; она не есть платоническая любовь, какую описываетъ идеалистъ Платонъ въ Федонѣ и которая коренится въ восторженномъ поклоненіи прекрасному. Христіанская любовь не есть и то, что римляне называли словомъ humanitas,—„гуманность," основанная на сознаніи единства человѣческой природы у всѣхъ людей и общности человѣческихъ интересовъ. Она одинаково далека по своему характеру и отъ страстной и въ духовномъ отношеніи не вполнѣ чистой платонической любви и отъ холодной гуманности. Созерцаніе безконечной благости въ лицѣ великаго Искупителя міра—вотъ что̀ служитъ основою христіанской любви, сообщаетъ ей необычайную энергію въ дѣлахъ благотворительности, милосердія, состраданія, вызываетъ ее на нравственный энтузіазмъ и постоянно поддерживаетъ ее на идеальной высотѣ въ истинныхъ послѣдователяхъ христіанства. Отсюда проистекаетъ и универсальность или всеобъемлемость христіанской любви. Платоническая любовь слишкомъ артистична и эгоистична для того, чтобы обнять въ себѣ всѣхъ людей,—предѣлъ ея сочувствія къ людямъ слишкомъ тѣсенъ; она не выходитъ изъ круга прекраснаго; ко всему, что̀ лежитъ внѣ этого круга, она холодна; все сла-

бое, немощное, болѣзненное, анти-эстетическое возбуждаетъ со стороны ея презрѣніе. Холодная гуманность болѣе практична, но не менѣе эгоистична. Она на первомъ планѣ ставитъ интересъ и выдвигаетъ на видъ единство человѣческой природы. Но это единство не обусловливаетъ собою одинаковаго нравственнаго достоинства людей. Между людьми есть много лицъ, съ естественной точки зрѣнія не заслуживающихъ никакой любви и никакого уваженія. Христіанство внушаетъ любовь ко всѣмъ, не исключая даже враговъ, потому, что чрезъ Христа всѣ искуплены что во Христѣ всѣ люди—братья, что Христосъ больше пострадалъ за грѣшниковъ, чѣмъ за праведниковъ, что Онъ со креста прощалъ своимъ врагамъ. Такимъ образомъ къ естественному основанію для любви къ человѣку, коренящемуся въ единствѣ человѣческой природы, Христосъ присоединяетъ глубочайшій религіозно-нравственный мотивъ.

Наконецъ и христіанское ученіе о *загробной жизни* въ тѣхъ своихъ особенностяхъ, которыя придаютъ ему несравненное превосходство предъ ученіями всѣхъ другихъ религій по этому вопросу, всецѣло утверждается на догматѣ искупленія и только отъ связи съ нимъ получаетъ силу полной убѣдительности и достовѣрности для христіанскаго сознанія. Христіанское ученіе о загробной жизни обнимаетъ совокупность истинъ: о безсмертіи души, о будущемъ воскресеніи умершихъ, о второмъ пришествіи Христовомъ, о послѣднемъ судѣ, о вѣчномъ блаженствѣ праведныхъ и о вѣчномъ мученіи нераскаянныхъ грѣшниковъ. Не всѣ эти истины, взятыя въ отдѣльности, всецѣло и безусловно новы; и вообще главная сила ихъ заключается не въ ихъ новизнѣ, но въ той органической связи, въ какой они являются въ христіанствѣ, съ догматомъ искупленія. Въ такой связи съ этою истиною онѣ не являлись ни въ одной изъ древнихъ, религіозныхъ и философскихъ, доктринъ и вслѣдствіе этаго ученіе о загробной жизни нигдѣ, ни у одного изъ древнихъ народовъ, не имѣло такого глубокаго значенія, какое получило оно у христіанскихъ народовъ. Несомнѣнно, хотя неясно и смутно, идея безсмертія вообще предносилась сознанію древняго человѣка и прекрасно аргументировалась древними мудрецами, напр. Сократомъ и Платономъ. Но ея нравственное дѣйствіе въ древнемъ мірѣ было ничтожно; она не принималась тамъ близко къ сердцу и мало доставляла лю-

дямъ отрады. Это объясняется главнымъ образомъ тѣмъ, что надежда на безсмертіе не имѣла для себя твердой точки опоры до возвѣщенія христіанствомъ истины искупленія. Даже ученіе о воскресеніи является не безусловною новостію въ христіанствѣ. Истина эта была новостію для язычниковъ; это видно изъ того, что когда ап. Павелъ въ своей защитительной рѣчи предъ Иродомъ Агриппою и Фестомъ заговорилъ о воскресеніи І. Христа изъ мертвыхъ, то Фестъ громкимъ голосомъ сказалъ: „безумствуешь ты Павелъ“ (Дѣян. XXVI, 24). Ясно, что для этого образованнаго язычника истина воскресенія показалась до того новою и странною, что онъ призналъ проповѣдника ея за безумнаго. Это служитъ доказательствомъ того, что истина воскресенія не была извѣстна язычникамъ до проповѣди ея христіанствомъ, хотя въ видѣ неяснаго предчувствія она предносилась, какъ думаютъ нѣкоторые изслѣдователи, религіозному сознанію древнихъ египтянъ, хранившихъ тѣла умершихъ съ какою-то неразъясненною вполнѣ цѣлію,—могла также входить въ кругъ эсхатологическихъ воззрѣній древнихъ персовъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что ученіе о воскресеніи умершихъ входило въ кругъ вѣрованій іудеевъ и ко времени явленія христіанства породило уже расколъ въ іудействѣ—между партіею фарисеевъ, принимавшихъ это ученіе, и партіею саддукеевъ, отвергавшихъ его. Существенная особенность христіанскаго ученія о загробной жизни состоитъ не столько въ новизнѣ тѣхъ истинъ, изъ которыхъ оно слагается, не столько въ теоретической аргументаціи этихъ истинъ, сколько въ томъ способѣ, какимъ оно связало истину нашего воскресенія съ фактомъ *воскресенія І. Христа изъ мертвыхъ*. Извѣстное изрѣченіе ап. Павла: „еслибы Христосъ не воскресъ, то вѣра христіанъ была бы суетною и христіане справедливо считались бы самыми жалкими людьми“, ясно показываетъ, что по христіанскому ученію несомнѣнный фактъ воскресенія І. Христа служитъ главною порукою загробной жизни для христіанъ. Безъ этой поруки христіанинъ такъ же, какъ и другой человѣкъ, не имѣлъ бы никакой твердой опоры для надежды. Но если Тотъ, Кто жилъ и умеръ для искупленія рода человѣческаго отъ грѣха, возсталъ изъ мертвыхъ: то и всѣ искупленные Имъ имѣютъ въ этомъ фактѣ живое ручательство за собственное безсмертіе и будущее воскресеніе. Апостольская проповѣдь постоянно указываетъ на воскресеніе І.

Христа, какъ на главный якорь для вѣры въ дѣйствительность загробной жизни (Дѣяній Апост. II, 32; III, 15; IV, 2; V, 30, и т. дал.). Вотъ почему съ такою радостію во всемъ христіанскомъ мірѣ принималось и принимается пасхальное привѣтствіе: Христосъ воскресе! Въ этомъ привѣтствіи выражается полное торжество христіанской надежды. Никто не можетъ питать твердой надежды на безсмертіе безъ вѣры въ воскресеніе І. Христа, какъ въ послѣдній завершительный актъ нашего искупленія. „Если Христосъ не возсталъ,—то проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша... Тогда смерть и грѣхъ не побѣждены, вы все еще во грѣхахъ“ и проч. (1 Кор. XV, 14—19). Для кого Христосъ не есть Искупитель, смертію смерть поправшій, тотъ можетъ находить возвышенную мудрость и чистѣйшую нравственность въ христіанскомъ ученіи; но надежда на вѣчную жизнь не будетъ озарять своимъ свѣтомъ путь его земной жизни,—для него ея свѣтъ будетъ погасать въ тѣняхъ смерти. Христосъ возсталъ отъ мертвыхъ и насъ приведетъ съ собою въ жизнь вѣчную (1 Кор. XV, 201): вотъ что даетъ такую силу и мощь христіанской надеждѣ на будущее воскресеніе. Остановимся еще нѣсколько на *воскресеніи І. Христа* [1]).

Чудо воскресенія завершаетъ собою всѣ другія чудеса І. Христа, и составляетъ основной камень христіанской апологетики. Если Христосъ не воскресъ, тогда смерть и грѣхъ не побѣждены; Онъ не есть искупитель и Его ученіе безосновно; тогда Онъ ложный пророкъ, такъ какъ Онъ неоднократно предсказывалъ о своемъ будущемъ воскресеніи (Матѳ. XII, 39; XVI, 21; XVII, 22; XX, 18, 40. Марк. IX, 39; X, 34; XIV,

---

[1]) Литература апологетическаго направленія: а) русская: *И. Петропавловскаго*—„О воскресеніи І. Христа“ обстоятельное изслѣдованіе, сначала помѣщенное въ „Чтен. общ. люб. дух. просв.“ за 1873 кн. 9, 11, 12 и послѣ вышедшее отдѣльно. См. также въ сочиненіи профес. *Сольскаго*—„Сверхъестеств. элементъ въ Новоз. откров.“ Кіевъ. 1877 г. стр. 129 и дал.; довольно обстоятельный трактатъ о воскресеніи І. Христа въ „Апологетическихъ бесѣдахъ о лицѣ І. Христа“ *Шиконна*, въ русскомъ переводѣ съ нѣмецкаго стр. 202—226. 1870 г.; въ приложеніи къ сочиненію *Прессансе*—„Іисусъ Христосъ и его время“ въ русск. переводѣ съ французскаго (1871) и „Бесѣду о воскресеніи І. Христа“ *Гудера*; б) иностранная: *Steinmeier*—„Die Auferst. d. Hern. apolog. Beitrag.“ III. 1871. *Beischlag*—„Die Vision-hipot. in ihrer neuest. Begrundung“ „Stud. и Kritik“ 1870.

28; Лук. XVIII, 33; Іоан. II, 13 и дал.). Поэтому вопросъ о воскресеніи Іисуса Христа и невѣріе признаетъ главнымъ вопросомъ всего богословія (Strauss „Die Halben und die Ganzen". S. 125). Христосъ распятъ какъ Искупитель за грѣхи міра, Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ какъ Богъ въ силу Своего единства съ Богомъ Отцемъ,—увѣруйте въ Него:—вотъ сущность той апостольской проповѣди, которая переродила древній міръ. Въ этомъ одушевленіи апостоловъ фактомъ воскресенія Іисуса Христа заключается и самое главное доказательство исторической дѣйствительности этого факта, что̀ не ускользнуло отъ проницательнаго критическаго взгляда Баура. Въ фактъ воскресенія вѣровала всею душею первенствующая христіанская церковь, на него опирались св. апостолы, въ немъ былъ корень нравственной силы христіанства. Отбросьте это вѣрованіе первенствующихъ христіанъ и существованіе такого религіозно-одушевленнаго общества, какимъ была первенствующая христіанская церковь, было бы невозможно. Въ этомъ заключается и главное доказательство истинности и историчности факта воскресенія Іисуса Христа. Ученики Іисуса Христа правда еще при жизни Его высказывали вѣру въ Его божественное достоинство; но эта вѣра колебалась, не была вполнѣ устойчивою, какъ это извѣстно изъ примѣра апостола Петра, изъ фактовъ его торжественнаго исповѣданія Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ и за тѣмъ отреченія отъ Него во время страданій. Съ того же момента, какъ воскресеніе стало для учениковъ Христа достовѣрнымъ фактомъ, несомнѣнною истиною,—Основатель христіанской религіи предсталъ предъ ними не только какъ величайшій чудотворецъ и величайшій изъ всѣхъ пророковъ, но какъ исключительное и чудесное существо, какъ истинный Богъ, непостижимо облекшійся въ человѣческую плоть. „Это глубокое убѣжденіе учениковъ Іисуса Христа послѣ унынія и безнадежности, въ которыя ихъ повергла смерть Учителя, этотъ энтузіазмъ, съ которымъ они провозглашали Его въ слѣдующую пятидесятницу Мессіею, вообще весь этотъ нравственный переворотъ былъ бы необъяснимъ, говоритъ Бауръ, еслибы дѣйствительно не произошло какого нибудь утѣшительнаго событія. Событіе это должно было быть первостепенной важности, чтобы разсѣять всѣ сомнѣнія учениковъ Іисуса и утвердить ихъ въ вѣрѣ въ Него"... Какой же фактъ могъ изгладить ужасное

впечатлѣніе, произведенное позорною смертію на крестѣ? Это могло сдѣлать только славное воскресеніе Іисуса Христа,—ничто другое не могло одушевить апостоловъ. Вотъ что̀ служитъ главнымъ доказательствомъ истины воскресенія Іисуса Христа. Доказательство это сводится къ тому, что безъ дѣйствительнаго факта воскресенія было бы необъяснимо начало апостольской проповѣди. Всѣ прочія доказательства, какія обыкновенно приводятся въ защиту этой истины, скорѣе должны быть признаны отвѣтами на запросы критики относительно исторіи воскресенія, сообщаемой въ евангеліяхъ.

Отъ Редакціи.

Трактатомъ о сущности и основныхъ истинахъ христіанства заканчиваются чтенія покойнаго профессора Н. П. Рождественскаго по Основному Богословію въ 1881—82 году или, точнѣе говоря, заканчиваются собственноручныя записки, по которымъ онъ читалъ студентамъ и которыя теперь издаются. Но въ его бумагахъ мы нашли конспектъ *заключительнаго* трактата „О христіанской церкви“, написанный карандашемъ, слѣдующаго содержанія: „*О христіанской церкви*: установленіе церкви Іисусомъ Христомъ для сохраненія христіанской вѣры въ чистотѣ и неповрежденности, для единенія вѣрующихъ въ духѣ христіанской любви и въ общеніи святыхъ таинствъ и для развитія религіозно-нравственной жизни людей на началахъ христіанства; о необходимости церкви противъ теорій раціонализма, субъективизма и индифферентизма, отвергающихъ ея необходимость; понятіе о вселенской церкви и безусловная вѣрность ей только православной церкви изъ существующихъ въ настоящее время христіанскихъ вѣроисповѣданій; общее заключеніе всей системы Основнаго Богословія“.

Нашли мы и нѣсколько листиковъ, на которыхъ имъ написаны разныя отрывочныя и неразвитыя положенія, относящіяся къ ученію о христіанской церкви, о вселенскихъ соборахъ, о вѣроопредѣленіяхъ, о церковной дисциплинѣ и т. д. Но составить что нибудь цѣльное и законченное изъ этихъ отрывочныхъ положеній оказалось невозможно. Вѣроятно этотъ трактатъ о церкви не былъ покойнымъ профессоромъ читанъ ни одному изъ студенческихъ курсовъ; по крайней мѣрѣ мы не нашли его въ издававшихся покойнымъ литографированныхъ конспектахъ по Основному Богословію.

КОНЕЦЪ.

ПОДРОБНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ [1]),

ВЪ ПОСЛѢДОВАТЕЛЬНОМЪ ПОРЯДКѢ, ПРЕДМЕТОВЪ, СОДЕРЖАЩИХСЯ ВЪ I и II ТОМАХЪ «КУРСА ОСНОВНАГО БОГОСЛОВІЯ».

ВВЕДЕНІЕ.

Общія понятія о наукѣ Основнаго Богословія. [Коренное значеніе общихъ основъ для всѣхъ наукъ вообще и въ частности для богословской; основныя истины вѣры; непосредственная очевидность ихъ болѣе для сердца, чѣмъ для ума; невозможность повѣрки ихъ чрезъ внѣшній опытъ чувственнаго наблюденія; духовный характеръ религіозныхъ истинъ и необходимость духовнаго пониманія ихъ. Вѣра какъ добровольное признаніе того, что́ только возможно; отличіе основныхъ истинъ вѣры отъ истинъ, имѣющихъ математическую очевидность. Необходимость раскрытія и обоснованія истинъ вѣры. Задача Основнаго Богословія—обоснованіе коренныхъ истинъ вѣры. Разъяснительный и доказательный методъ въ дѣлѣ обоснованія религіозн. истинъ. Необходимость болѣе уяснять истину, чѣмъ формально доказывать ее. Апологетическая цѣль Основн. Богословія въ виду невѣрія, преимущественно современнаго. Попытки къ обоснованію его на началахъ философіи, естествознанія, исторической критики, соціологіи и проч. Сложность апологетической современной задачи Основн. Богословія. Необходимость сосредоточенія вниманія въ борьбѣ съ современнымъ невѣріемъ на философскихъ и научныхъ его

[1]) Въ основу этого „Подробнаго указателя" положенъ нами литографированный подробный конспектъ чтеній по Основному Богословію, выданный покойнымъ профессоромъ въ маѣ 1882 года студентамъ академіи для облегченія имъ приготовленія къ экзамену. По мѣстамъ однако сдѣланы нами дополненія, а по мѣстамъ сокращенія; но тѣ и другія не измѣнили существенно составленнаго самимъ авторомъ подробнаго конспекта.—*Ред.*

ніе въ немъ реакціи античнаго языческаго духа противъ принциповъ христіанства. Недостатки схоластическаго метода, обнаружившіеся въ борьбѣ съ невѣріемъ. Попытки ввести въ апологію болѣе живой методъ. Апологіи: Марсилія Фицина, Іеронима Саванароллы („Торжество креста"), Раймунда Сабундскаго („Естественное Богословіе"). Замѣчанія о зависимости отъ западнаго невѣрія еретическаго броженія въ Россіи, извѣстнаго подъ именемъ лжеученія „жидовствующихъ". Значеніе апологій Іосифа Волоколамскаго и инока Зиновія Отенскаго] . . . . Стр. 37—50.

Періодъ борьбы христіанской Апологетики на Западѣ противъ деизма. [Исторія происхожденія деизма. Существованіе подобнаго воззрѣнія въ языческой древности (ученіе Эпикура). Техническое обозначеніе его словомъ „деизмъ" съ конца XVI-го в. Главные поборники деизма XVII—XVIII вѣковъ въ Англіи, Франціи, Германіи. Общая и основная мысль ихъ ученія (признаніе одной естеств. религіи и отверженіе всего сверхъестественнаго). Зависимость распространенія деизма отъ предшествующаго западнаго невѣрія (ложный гуманизмъ) и новыя причины, обусловливавшія развитіе его въ XVI—XVII вв. Значеніе протестантизма въ исторіи развитія новѣйшаго раціонализма. Протестантскій субъективизмъ (отверженіе авторитета Церкви и св. преданія). Враждебное столкновеніе между естествознаніемъ и богословіемъ на Западѣ и непричастность этому столкновенію православнаго богословія. Новыя открытія въ области естествознанія и ихъ согласіе съ вѣрою. Великіе авторитеты науки (Коперникъ, Ньютонъ, Кеплеръ, Галлеръ, Паскаль, Эйлеръ, Гуго Гроцій, Мильтонъ, Попе, Бэконъ, Лейбницъ и др.), утверждающіе истину христіанской религіи вопреки деизму, думавшему находить для себя опору въ естествознаніи. Богатство апологетич. литературы въ XVII—XVIII вв. Англійская апологетическая школа въ ея борьбѣ съ деизмомъ. Ея главные представители (Кларке, Бентлей, Дергамъ, Бутлеръ, Адиссонъ, Лярднеръ, Пэль, Кейтъ и др.). Ея демонстративный методъ. Достоинства и недостатки этого метода въ примѣненіи къ научной апологетикѣ христіанства] . . . Стр. 50—70.

Апологетическія школы во Франціи и Германіи въ XVII и XVIII вв. [Ихъ борьба противъ деизма и атеизма. Послѣдовательное вырожденіе атеизма изъ деизма въ постепенномъ развитіи невѣрія на Западѣ. Переходныя ступени отъ деизма къ атеизму (пантеизмъ Спинозы, матеріализмъ Гоббеса, скептицизмъ Юма). Французскіе энциклопедисты. Два направленія французской апологетики: а) *направленіе богословско-философское* и его отношеніе къ философіи Декарта; главные представители этого направленія: Боссюэтъ и Фенелонъ—на почвѣ богословія; Паскаль и Боннетъ—на почвѣ

апологетики. Упадокъ въ германской философіи идеализма и переходъ къ реализму (Фейербахъ). Общіе недостатки германской идеалистической философіи съ христіанской точки зрѣнія (гностицизмъ и докетизмъ). Противоположныя крайности реализма. Отношеніе спиритизма къ религіи и его значеніе для апологетики]. Стр. 94—119.

Состояніе, задачи и потребности современной научной Апологетики христіанства. [Законченность ея формальной обработки въ существенныхъ чертахъ и обособленіе въ видѣ особой богословской науки подъ именемъ: основнаго богословія, философской догматики, общаго богословія, введенія въ богословіе] . . . Стр. 119—128.

Часть 1-я. Ученіе о религіи.

ОТДѢЛЪ I.

Значеніе слова „религія“. [Различные способы филологическаго производства слова „Religio“. Цицероново словопроизводство отъ глагола „relegere“ и зависимость его взгляда на религію отъ характера и отличительныхъ особенностей религіознаго культа римлянъ. Сродство съ этимъ взглядомъ воззрѣній на религію другихъ классическихъ писателей, не смотря на иное филологическое производство у нѣкоторыхъ изъ нихъ слова „Religio“, напримѣръ—отъ глагола „relinquere“ (Макробій). Сходный съ Цицероновымъ по словопроизводству, но отличный отъ него по существу взглядъ на религію западнаго христіанскаго писателя—Арнобія. Христіанскій взглядъ на религію, высказывающійся въ производствѣ слова „Religio“ отъ глагола „religare“,—Лактанція и бл. Августина отъ глагола „reeligere“. Новѣйшее производство слова „религія“ отъ глагола „ligere“ (Лейдеротъ и др.). Общій выводъ о недостаточности одного филологическаго значенія слова „религія“ для полнаго опредѣленія сущности религіи, безъ философскаго анализа ея коренныхъ и существенныхъ признаковъ.] . . . . . . Стр. 131—136.

О сущности религіи. [Существенные и коренные признаки религіи; А) Вѣрованіе, во 1-хъ, въ личное Божество. Возраженіе противъ всеобщности и необходимости этого признака (ссылка на буддизмъ и пантеистическія теософіи, и опроверженіе возраженія); во 2-хъ,—въ бытіе высшаго, сверхчувственнаго міра; всеобщность его и разность представленій о высшемъ мірѣ у разныхъ народовъ; въ

ОТДѢЛЪ II.

Основныя истины религіи.

ТОМЪ II.

Часть 2-я. Ученіе о религіи откровенной, христіанской.

ОТДѢЛЪ I.

Критико-сравнительный обзоръ естественныхъ религій и опредѣленіе ихъ отношенія къ христіанству.

Классификація естественныхъ религій по ихъ основнымъ принципамъ. [Притязаніе ихъ на сверхъестественное происхожденіе. Необходимость безпристрастнаго критическаго анализа естественныхъ религій для доказательства: несостоятельности этихъ притязаній и единственно истиннаго божественнаго достоинства христіанской религіи. *Язычество.* Подраздѣленіе его на а) культурное и не культурное, б) историческое, прошлое (отжившее) и доселѣ существующее; преимущественное значеніе религіозныхъ системъ язычества, существующихъ до нынѣ, для цѣлей Основнаго Богословія. Натурализмъ и антропотеизмъ, какъ главные отличительные принципы языческихъ міросозерцаній. Натуралистическія системы язычества: *Религія Китая.* Предположенія о первоначальномъ ея типѣ (монотеизмѣ). Общій характеръ китайской религіи и выдающіяся ея особенности (обряды и почитаніе духовъ). Конфуціанство и его основатель. Натурализмъ и дуализмъ въ религіи Конфуція (небо и земля). Взглядъ на человѣка, безсмертіе души и почитаніе духовъ.] . Стр. 1—22.

Индійская религія. [Гипотеза о первоначальной монотеистической формѣ индійской религіи (генотеизмъ) и ея основанія. *Брамаизмъ,* какъ искаженіе монотеистической формы; его натуралистическій пантеизмъ и черты отличія отъ натурализма китайской религіи. Брама въ самомъ себѣ и въ своей опредѣленности. Тримурти. Низшія божества. Взглядъ на міръ, на человѣка и конечную цѣль его бытія. Культъ браманской религіи, отношеніе къ Брамѣ и къ нисшимъ божествамъ. Несостоятельность мнѣнія о сходствѣ браманскаго ученія о

тримурти съ христіанскимъ ученіемъ о троичности. Ученіе о воплощеніяхъ божества.] . . . . Стр. 22—35.

Буддизмъ. [Число послѣдователей этой религіи. Отсутствіе точныхъ историческихъ данныхъ о времени жизни Будды. Личность Будды (полумиѳическая) и характеръ его ученія (мистическій атеизмъ). Притязанія его послѣдователей на чудесное происхожденіе буддизма и ихъ несостоятельность. Источники буддизма (сутры.) Мораль безъ догмы, какъ отличительная особенность первоначальнаго буддизма (изреченія приписываемыя Буддѣ). Отношеніе буддизма къ брамаизму. Развитіе политеизма изъ первоначальнаго буддійскаго атеизма (обоготвореніе Будды). Космологическія воззрѣнія буддизма. Множество міровъ и періодовъ ихъ призрачнаго существованія. Ученіе о происхожденіи человѣка. Нравственныя воззрѣнія по вопросу о злѣ и объ искупленіи. Зло, какъ необходимая принадлежность самаго бытія; источная причина зла—желаніе бытія. Путь искупленія—уничтоженіе желанія жизни и прекращеніе существованія человѣческаго рода. Средства: отреченіе отъ брачной жизни и подавленіе самаго чувства жизни. Виды буддійскаго аскетизма. Общій характеръ буддизма: тишина, апатія и полная преданность судьбѣ. Представленія о посмертной судьбѣ человѣка: переселеніе душъ и погруженіе въ „Нирвану"] . . . . Стр. 35—63.

Парсизмъ.—Религія Зороастра. [Сходство древнѣйшей персидской религіи съ древнѣйшею индійскою (генотеизмъ обѣихъ, общія божества) и различіе въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ религій (сохраненіе у персовъ идеи личнаго Бога въ противоположность индійскому пантеизму); Зороастръ и его Зендъ-авеста. Недостовѣрность легендъ о немъ, какъ посланникѣ Божіемъ, о пророческомъ снѣ матери его и чудесахъ его. Характеръ его и недостатки въ немъ (фанатизмъ, суевѣріе). Ученіе Зороастровой религіи: объ Ормуздѣ и Ариманѣ, о духахъ (отличіе отъ библейскаго ученія), о видимомъ мірѣ и человѣкѣ, какъ порожденіи двухъ началъ. Основный взглядъ на конечную цѣль міра и человѣка; воззрѣніе на загробную жизнь; позднѣйшее (заимствованное) ученіе о воскресеніи и о послѣднихъ судьбахъ міра. Нравственное ученіе о борьбѣ со зломъ. Культъ (его цѣль—прославленіе добра и свѣта). Общій взглядъ (дуализмъ, представленіе о божествѣ, какъ о самоопредѣляющемся началѣ добра и свѣта, но небезусловно свободномъ и не чисто духовномъ]. . . Стр. 63—78.

Религія древнихъ египтянъ. [Ея характеръ по сравненію съ религіей Зороастра (менѣе рѣзкій дуализмъ въ представленіи о божествѣ). Озирисъ, какъ побѣдитель злаго начала Тифона. Представленіе о безсмертіи и посмертномъ судѣ; культъ животныхъ. Таинственность

ОТДѢЛЪ II.

Ученіе о христіанскомъ откровеніи.

и посредственное, внѣшнее и внутреннее откровеніе. Ложныя понятія объ откровеніи: 1) Раціоналистическое, разнообразныя теоріи котораго сходятся въ слѣдующихъ пунктахъ: а) въ отрицаніи строго сверхъестественнаго характера откровенія; б) въ произвольномъ толкованіи внутренняго и внѣшняго откровенія; в) въ отрицаніи сверхъестественнаго вдохновенія и г) въ отрицаніи безусловной непогрѣшимости ученія откровенія (Искаженіе идеи божественнаго откровенія и произвольное ограниченіе его значенія въ раціоналистическихъ теоріяхъ Канто-Фихтевской школы). 2) Пантеистическое понятіе о самооткровеніи божества себѣ самому и его внутреннее противорѣчіе (Гегеліанское ученіе). 3) Ложно-мистическое, допускающее одно внутреннее откровеніе и 4) одностороннее супранатуралистическое, отрицающее сознательно-дѣятельное участіе человѣка въ воспріятіи откровенія] . . . . . . Стр. 111—123.

Примирительныя теоріи объ откровеніи. [Общая характеристика ихъ и болѣе извѣстные представители ихъ—Шлейермахеръ и Ричардъ Роте; понятіе ихъ объ откровеніи и сверхъестественномъ вообще. Взглядъ Шлейермахера на всякую новую и особенно геніальную мысль, какъ на откровеніе, и на откровеніе какъ на все то, что не вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе, изъ предшествующаго состоянія, хотя имѣетъ въ немъ подготовку для себя; сверхъестественное является въ концѣ концовъ въ теоріи Шлейермахера естественнымъ. Ричардъ Роте различаетъ внѣшнее откровеніе, какъ сообщеніе божественныхъ истинъ (manifestatio) отъ внутренняго откровенія, какъ вдохновенія (inspiratio); онъ подчиняетъ откровеніе естественному развитію; отсюда богодухновенность у него не есть что-либо въ строгомъ смыслѣ сверхъестественное; противорѣчіе между взглядомъ Роте на радикальное поврежденіе органа естественнаго человѣческаго познанія вслѣдствіе грѣха и на зависимость сверхъестественнаго вдохновенія отъ законовъ естественнаго психологическаго развитія] . . . . Стр. 123—139.

О возможности сверхъестественнаго откровенія. [Отличіе сверхъестественнаго отъ сверхчувственнаго, необычайнаго, противоестественнаго и пр. (пояснительные примѣры); сверхъестественное не связано необходимо съ уничтоженіемъ (Юмъ, Шлейермахеръ) или пріостановленіемъ и возстановленіемъ (схоластики) законовъ природы; имъ необходимо предполагается только превышеніе естественныхъ силъ и законовъ природы: оно въ обширномъ смыслѣ есть царство благодати, а въ болѣе тѣсномъ—явленіе, причины котораго лежатъ внѣ естественныхъ силъ (чудо); религіозно-нравственная цѣль, какъ его существенный признакъ. Возможность сверхъестественнаго откровенія при возможности сверхъестественнаго вообще и при от-

сутствія оснований для утвержденія его невозможности: метафизической (логическая мыслимость), физической (непротиворѣчіе законамъ природы), динамистической (сила божественнаго всемогущества) и нравственной (способность человѣка сознательно и свободно воспринимать сверхъестественное откровеніе)]. Стр. 139—148.

Признаки сверхъестественнаго откровенія. [Понятіе о нихъ. Раздѣленіе ихъ: на признаки внутренніе и внѣшніе, отрицательные и положительные, естественные и сверхъестественные. Значеніе означенныхъ группъ признаковъ въ дѣлѣ отличенія истиннаго откровенія отъ ложнаго, какъ каждой въ отдѣльности, такъ и въ общей совокупности] . . . . Стр. 148—157.

О чудесахъ, какъ сверхъестественныхъ признакахъ откровенія. [Понятіе о чудѣ; различныя наименованія его въ Св. Писаніи и вытекающая изъ этихъ наименованій троякая точка зрѣнія на чудо: онтологическая, психологическая и телеологическая. Специфическій характеръ чуда, какъ сверхъестественнаго признака истиннаго откровенія (очевидное и поразительное превышеніе естественныхъ силъ и законовъ; невозможность воспроизведенія или повторенія съ помощію послѣднихъ; высокая религіозно-нравственная цѣль, достойная Бога). Отличительные признаки истиннаго чуда отъ ложныхъ чудесъ и фокусовъ. Критическій разборъ взгляда Юма на вопросъ о достовѣрности свидѣтельствъ о чудесахъ. Несправедливость утвержденій Юма, что 1) опытъ—единственный и вполнѣ надежный критерій достовѣрности свидѣтельства о чудѣ и что 2) противъ дѣйствительности чудесъ свидѣтельствуетъ общечеловѣческій единогласный опытъ; противорѣчіе первому утвержденію (новыхъ открытій, неизвѣстныхъ опыту предшествующихъ вѣковъ), а второму—вѣры безусловнаго большинства человѣчества въ возможность и дѣйствительность чудесъ. Опыты объясненія чудесъ раціоналистами (школа Паулюса и др.); натяжки ихъ и очевидная несостоятельность ихъ предъ судомъ критики] . . . . Стр. 157—168.

О пророчествахъ. [Опредѣленіе пророчества. Взглядъ на его доказательное значеніе со стороны языческаго, іудейскаго и христіанскаго міра. Мнѣніе по этому вопросу стоической школы. Библейское воззрѣніе. Пророческое служеніе Іисуса Христа. Отличительные признаки истинныхъ пророчествъ отъ мнимыхъ: a) отъ предвѣщаній оракуловъ, b) отъ предсказаній, основанныхъ на изученіи силъ и законовъ природы, c) отъ предчувствія и предвѣденія, какъ естественныхъ способностей человѣческой души. Возможность отличенія истиннаго пророчества отъ мнимаго: 1) по способу исполненія (полное согласіе между предсказаніемъ и исполненіемъ какъ въ общихъ такъ и въ частныхъ чертахъ); 2) по предмету (отношеніе предсказанія къ слу-

ГЛАВА I.

ВЕТХОЗАВѢТНАЯ РЕЛИГІЯ.

О степени древности міра и человѣка. [I. Болѣе научный, чѣмъ религіозный характеръ вопроса о древности міра. Отсутствіе точности въ Св. Писаніи о самомъ твореніи міра и происходящая отсюда вольность экзегетическихъ взглядовъ на древность міра. Необходимость рѣшенія вопроса: представляетъ ли библейское повѣствованіе о твореніи *космогонію* или только *геогонію*? Изложеніе и разборъ гипотезы *востановительной* (реституціонитской). Общій выводъ и замѣчанія относительно данныхъ геологіи. Взглядъ на вычисленія астрономіи касательно древности міра. II. Матеріалистическая гипотеза о баснословной древности человѣка (Ляйель) и ея значеніе въ матеріалистическомъ ученіи о человѣкѣ вообще и въ частности о его происхожденіи. Отрицаніе съ точки зрѣнія этой гипотези основныхъ истинъ библейскаго ученія о человѣкѣ. Ея несостоятельность: 1) противорѣчіе мнѣнія о вѣчномъ существованіи человѣческаго рода признаваемой самими матеріалистами теоріи о постепенномъ образованіи міра; 2) отсутствіе данныхъ исторіи, которыя служили-бы основаніемъ гипотезы о баснословно-древнемъ существованіи человѣка и 3) шаткость данныхъ геологическаго и археологическаго характера, на которыя опирается эта гипотеза] . . . . Стр. 229—256.

Дополненія къ трактату о древности міра и человѣческаго рода. [Несовершенства геологической и археологической хронологіи на основаніи пластовъ земли, американскихъ находокъ, кухонныхъ остатковъ и свайныхъ построекъ] . . . . Стр. 256—282.

О единствѣ человѣческаго рода и о первобытномъ состояніи человѣка. [Важность истины единства человѣческаго рода въ догматическомъ и нравственномъ отношеніяхъ. Существенное превосходство обусловливаемаго ею воззрѣнія откровенной религіи на человѣка предъ языческими вѣрованіями; узкій націонализмъ и племенной сепаратизмъ. Полигенистическая теорія и ея несостоятельность по признанію знаменитыхъ естествоиспытателей: Кювье, Гумбольдта, Катрфажа и др. Физическое и нравственное духовное единство. Научные доводы за единство челов. рода: а) способность къ плодородію потомковъ, происшедшихъ отъ людей, принадлежащихъ къ различнымъ племенамъ, б) физіологическія и психологическія данныя, в) данныя сравнительной филологіи и г) сравнительнаго изученія религіозныхъ вѣрованій и преданій разныхъ народовъ. Возможность происхожденія человѣческаго рода отъ одной четы и распространенія на всемъ земномъ шарѣ. Предположительныя данныя по этому вопросу сравнительной статистики] . . . . . Стр. 283—293.

О первоначальномъ состояніи человѣка до паденія и послѣ паденія до потопа. [Важность этого ученія; подтвержденіе его со-

гласными преданіями народовъ. Матеріалистическая теорія дикости первобытнаго человѣка. Характеръ первобытной жизни человѣка послѣ паденія. Были-ли первобытные люди цивилизованы?—Уясненіе понятій о дикости и цивилизаціи и примѣненіе ихъ къ первобытной эпохѣ]. . . . . Стр. 293—311.

О происхожденіи зла. [Зло съ библейской точки зрѣнія. Неправильные взгляды на разсматриваемый вопросъ, являющіеся вслѣдствіе невѣрнаго пониманія самой сущности зла и отрицанія въ человѣкѣ свободы воли. Библейское ученіе о грѣхѣ, по которому (ученію) первичною и источною причиною нравственнаго и физическаго зла въ мірѣ является грѣхъ. Страданіе и смерть, какъ неизбѣжные спутники грѣха. Возраженія детерминистовъ противъ ученія о свободѣ воли и опроверженіе ихъ на основаніи свидѣтельства самосознанія: о свободѣ въ выборѣ рѣшеній, свободѣ въ управленіи ходомъ нашихъ представленій и о свободѣ нашихъ дѣйствій. Фактъ раскаянія, какъ доказательство свободы. Ненаучность выводовъ о несвободѣ воли, построяемыхъ на данныхъ нравственной статистики. Пессимистическое и оптимистическое воззрѣнія на зло, какъ на явленіе естественное. Протестъ нравственнаго сознанія противъ объясненія зла въ смыслѣ естественнаго явленія]. . . . . . Стр. 311—329.

Объ искупленіи человѣческаго рода. [Предвѣчное значеніе искупленія; основная идея истины искупленія и всеобщность этой идеи; ея выраженіе въ средоточномъ пунктѣ всѣхъ религіозныхъ культовъ—въ жертвѣ, поскольку послѣдняя служитъ выраженіемъ сознанія виновности человѣка предъ Богомъ и потребности примиренія. Особенное значеніе человѣческихъ жертвъ. Смутное сознаніе языческаго міра о необходимости невинной жертвы въ дѣлѣ искупленія. Выраженіе идеи искупленія въ языческихъ миѳахъ, въ поэзіи и философіи. Мнѣніе школы Баура о миѳическомъ значеніи какъ языческихъ, такъ и ветхозавѣтныхъ чаяній искупленія и несостоятельность этого мнѣнія. Отличительныя черты выраженія идеи искупленія въ Ветхомъ Завѣтѣ. Мессіанскія пророчества Ветхаго Завѣта и ихъ отличіе отъ смутныхъ чаяній языческаго міра. Взглядъ матеріалистической школы на происхожденіе идеи искупленія и его несостоятельность. Крайности оптимистическаго и пессимистическаго воззрѣній на значеніе и сущность искупленія (самоискупленіе человѣка и самоискупленіе Бога). Соціализмъ въ его отношеніи къ идеѣ искупленія]. Стр. 329—337.

О всемірномъ потопѣ. [Изображеніе его въ Библіи; скептическая критика библейскаго повѣствованія о потопѣ. Важное значеніе вопроса о потопѣ въ кругу христіанскихъ истинъ. Потопъ антропологическій и геологическій. Опыты соглашенія Библіи съ

КРАТКІЯ СВѢДѢНІЯ ОБЪ АВТОРѢ И О СОЧИНЕНІИ.

13 марта 1840 года въ городѣ Курскѣ у тамошняго священника Павла Григорьевича Рождественскаго (въ настоящее время настоятеля и протоіерея Курской градской Николаевской церкви и уже 75-лѣтняго старца) родился сынъ *Николай*, авторъ настоящаго сочиненія. Мальчикъ до 15 лѣтъ возраста, когда окончилось обученіе его въ Курскомъ духовномъ училищѣ, находился подъ ежедневнымъ личнымъ надзоромъ и руководствомъ своихъ родителей: нагляднымъ доказательствомъ участія отца въ первоначальномъ обученіи сына былъ почеркъ послѣдняго, представляющій поразительное сходство съ почеркомъ его родителя. Въ 1855 г. Николай Павловичъ долженъ былъ оставить родительскій домъ, потому что Курская семинарія, въ которую онъ въ этомъ году поступилъ для продолженія своего образованія, находилась тогда въ уѣздномъ городѣ Курской губ.—въ Бѣлгородѣ [1]). Блистательно окончивъ шестилѣтній семинарскій курсъ, онъ въ 1861 году поступилъ въ спб. духовную Академію, гдѣ также блистательно (первымъ студентомъ) окончилъ академическій курсъ. Какъ въ семинаріи, такъ и въ академіи, его любимыми науками были богословскія и философскія въ ихъ взаимоотношеніи. Эта настроенность умственнаго склада покойнаго поддерживалась тѣмъ интересомъ, который пробудился въ обществѣ къ этому предмету въ періодъ его академическаго курса, въ началѣ 60-хъ годовъ. То было время бурнаго прилива съ Запада новомодныхъ идей, въ которыхъ отрицаніе основныхъ началъ христіанства и глумленіе надъ

[1]) Дальнѣйшія свѣдѣнія о жизни и литературныхъ трудахъ автора заимствуются нами изъ его некролога (*Церк. Вѣстн.* 1882 г. № 49), писаннаго А. Л., академическимъ слушателемъ покойнаго профессора; составитель некролога кромѣ того состоялъ въ теченіи 4-хъ лѣтъ корректоромъ и секретаремъ при редакціи „Церковнаго Вѣстника“ и вслѣдствіе этого имѣлъ полную возможность слѣдить за появлявшимися въ академическихъ журналахъ статьями Николая Павловича.

лучшими вѣрованіями человѣчества составляли наиболѣе характеристическую черту. Благородная душа покойнаго еще на академической скамьѣ возмущалась легкомысленнымъ попраніемъ, какому подвергались въ русской журнальной печати, подъ вліяніемъ жадно схваченныхъ новомодныхъ идей западнаго издѣлія, святыя вѣрованія человѣчества, и онъ тогда же порѣшилъ навсегда посвятить себя на защиту попираемой святыни. Обстоятельства благопріятствовали этому. Въ самый годъ окончанія имъ академическаго курса (1865 г.) онъ назначенъ былъ баккалавромъ въ Казанскую академію на вакантную каѳедру основнаго богословія. Тамъ онъ занялся тщательнымъ изученіемъ апологетической литературы и результатомъ этого изученія была окончательная обработка его диссертаціи „О древности человѣческаго рода", за которую онъ въ 1867 г. былъ удостоенъ ученой степени магистра. Наша Академія, временно отдавъ своего талантливаго воспитанника своей сестрѣ— Казанской академіи, не упускала однакоже его изъ виду и при первой возможности постаралась возвратить его себѣ. Когда въ 1869 г. открылась въ ней каѳедра основнаго богословія, то конференція академіи тотчасъ же обратилась къ покойному, и онъ въ томъ же году возвратился къ своей alma mater, чтобы посвятить ей свои лучшія силы. Переходъ его совпалъ съ важнымъ событіемъ въ жизни нашихъ академій,—съ введеніемъ новаго устава, давшаго новую постановку преподаванію богословскихъ наукъ, болѣе соотвѣтствующую новымъ запросамъ времени, и покойный профессоръ, подъ ободряющимъ вліяніемъ окружающей обстановки своей alma mater и подъ впечатлѣніемъ сильныхъ умственныхъ и литературныхъ движеній Петербурга, съ пылкой душой отдался своему любимому предмету. Его лекціи, произносимыя мягкимъ, замѣчательно-музыкальнымъ голосомъ и сердечнымъ тономъ, приковывали къ себѣ вниманіе слушателей, а предметы ихъ всегда живые и интересные глубоко западали въ души слушателей и служили темой одушевленныхъ послѣкласныхъ разсужденій самихъ студентовъ.

Будучи серьезнымъ ученымъ, покойный обладалъ большимъ запасомъ научнаго знанія не только по своему, но и по соприкосновеннымъ предметамъ, постоянно восполняя запасъ своихъ знаній чтеніемъ вновь являющихся богословскихъ и философскихъ сочиненій, за выходомъ которыхъ слѣдилъ весьма

внимательно. Вмѣстѣ съ кабинетною ученостію въ покойномъ счастливо сочетались и большія литературныя дарованія. Съ самаго начала своей академической службы, покойный Николай Павловичъ дѣлился результатами своихъ научныхъ изслѣдованій не только съ своими слушателями, наполнявшими его аудиторію, но и съ читателями различныхъ духовныхъ журналовъ. По своей скромности, онъ обыкновенно оставлялъ свои статьи безъ подписи, и потому его имя не часто встрѣчается на страницахъ духовныхъ журналовъ, а между тѣмъ имъ написана масса статей апологетическаго, общественнаго и литературно-критическаго характера. Въ „Христіанскомъ Чтеніи" за 1866 г. была напечатана его диссертація „О древности человѣческаго рода", въ свое время обратившая на себя вниманіе многими своими достоинствами. Затѣмъ онъ помѣстилъ въ томъ же журналѣ рядъ отдѣльныхъ статей, изъ которыхъ отмѣтимъ слѣдующія: „Очеркъ исторіи апологетики и современно-научной постановки ея въ западной богословской литературѣ"; „Современное невѣріе на западѣ Европы и общій характеръ западной апологетики христіанства"; „Невѣріе и соціализмъ"; „Современное масонство и его отношеніе къ христіанству"; статьи: „По поводу изданія богословскихъ лекцій покойнаго преосвященнаго Іоанна Смоленскаго"; „По поводу изданія богословскихъ лекцій о. Сидонскаго"; „По поводу символики греческой церкви" сочин. д-ра Гасса; „Обзоръ западной апологетической литературы за 1874 г."; по поводу выхода въ свѣтъ сочиненія Штрауса „Старая и новая вѣра"; „Давидъ Штраусъ и его значеніе" (некрологъ); по поводу сочиненія Ренана „Антихристъ"; „Исторія отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ" (библіографическій очеркъ сочиненія Цеклера) и другія. Въ „Чтеніяхъ общества любит. дух. просвѣщенія" онъ помѣстилъ статью „Исламъ и христіанство". Кромѣ этого онъ велъ въ „Христіанскомъ Чтеніи" постоянный отдѣлъ по обзору западно-европейской церковной жизни и съ особенною любовію отмѣчалъ отрадныя явленія сознанія западно-европейскимъ міромъ непреложныхъ истинъ православія (по поводу старо-католическаго движенія). Съ 1875 г., когда при „Христіанскомъ Чтеніи" основана была еженедѣльная церковная газета—„Церковный Вѣстникъ", покойный Николай Павловичъ сдѣлался постояннымъ вкладчикомъ этой газеты не только

какъ обыкновенный сотрудникъ, но и какъ помощникъ редактора до перемѣны состава редакціи, т. е. до 1881 г. Продолжая на страницахъ газеты періодическія обозрѣнія церковной жизни и апологетической литературы на Западѣ, покойный профессоръ съ 1875 по 1880 г. включительно подарилъ читателямъ длинный рядъ статей публицистическаго и общественно-религіознаго характера. Изъ нихъ достаточно отмѣтить слѣдующія: „Магометанскій коранъ и турецкая конституція“; „Исламъ и позитивисты“; „Затрудненія римской куріи“; „Славянство и католичество“; „Современные типы французскаго духовенства“; „Секты въ англиканской церкви“; „Русское сочиненіе по апологетикѣ христіанства“; „Папа Пій IX“ (некрологъ); „Папа Левъ XIII“; „Христіанско-соціалистическая и соціально-демократическая партія въ Германіи“; „Западный соціализмъ и коммунизмъ“; „Еще о соціализмѣ и его современномъ значеніи“; „Соціалистическое движеніе на Западѣ“; „Вольтеръ и вольтерьянство въ Россіи“; „Иностранная печать о современномъ развитіи невѣрія въ Россіи“; „Языческій востокъ“; „Отношеніе къ церкви главныхъ политическихъ партій въ Германіи“; „Религіозныя секты въ Америкѣ“ и другія статьи. Кромѣ того статьи апологетическаго содержанія, печатавшіяся съ 1875 по 1880 годъ въ академическихъ журналахъ, почти всѣ проходили чрезъ его редакцію; особенно много онъ положилъ труда на исправленіе и приведеніе въ надлежащій видъ апологетическихъ лекцій покойнаго профессора богословія въ С.-Петербургскомъ университетѣ протоіерея Ѳ. Ѳ. Сидонскаго, сохранившихся въ видѣ студентческихъ записей и напечатанныхъ сперва въ „Христіанскомъ Чтеніи,“ а потомъ и отдѣльно подъ заглавіемъ: „Генетическое введеніе въ Православное Богословіе“.

Въ полномъ разцвѣтѣ физическихъ и духовныхъ силъ своихъ Николай Павловичъ скоропостижно скончался 26 ноября 1882 года на 43 году отъ рожденія. 29 ноября происходило его отпѣваніе въ академической церкви и того же числа—погребеніе на новомъ лаврскомъ кладбищѣ рядомъ съ могилами его наставниковъ по академіи—приснопамятныхъ профессоровъ: В. Н. Карпова, М. А. Голубева и И. В. Чельцова. Въ годичномъ отчетѣ о состояніи академіи въ 1882 году, составленномъ бывшимъ о. ректоромъ ея, теперь протопресвитеромъ,

І. Л. Янышевымъ, сдѣлана слѣдующая оцѣнка преподавательской дѣятельности почившаго: „Въ отчетномъ году къ глубокой скорби своей Академія понесла большую утрату изъ ближайшей среды своей въ лицѣ одного изъ достойнѣйшихъ преподавателей—профессора по каѳедрѣ Основнаго Богословія Н. П. Рождественскаго. Занявъ эту каѳедру послѣ извѣстнаго автора [1]) сочиненія: „Религіи древняго міра“, покойный, тогда еще юный баккалавръ, съ замѣчательнымъ успѣхомъ овладѣлъ не легкимъ предметомъ своего преподаванія. Его лекціи, читавшіяся въ первомъ курсѣ и по новому уставу вошедшія въ число общеобязательныхъ, скоро сдѣлались и до конца оставались одними изъ самыхъ привлекательныхъ и образовательныхъ для студентовъ. Скорбь неожиданной утраты этого талантливаго профессора увеличивается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что Академія питала надежду скоро увидѣть курсъ его лекцій напечатаннымъ подъ надзоромъ своего автора,—надежду, осуществленіе которой составляетъ теперь ея долгъ“ [2]).

Въ своемъ „завѣщаніи“ именно на Академію возлагалъ покойный свою надежду, что она, въ случаѣ его неожиданной смерти, приметъ на себя обязанность издать курсъ его лекцій, и поручилъ передать свою рукопись въ ея полное распоряженіе. Освободившись отъ обязательныхъ занятій по редакціи „Церковнаго Вѣстника“, отнимавшихъ отъ него всетаки не мало времени, онъ съ начала 1881 года всецѣло отдался обработкѣ своихъ лекцій и курсъ Основнаго Богословія, читанный имъ студентамъ въ $188^1/_2$ году, былъ конечно самый полный и самый обработанный сравнительно съ предшествовавшими его курсами. Онъ задумалъ издать его прежде, чѣмъ приняться за составленіе докторской диссертаціи „(О богодухновенности Св. Писанія“), матеріалы для которой онъ постепенно уже много лѣтъ собиралъ. Въ видахъ отдохновенія и освѣженія своихъ силъ для предстоявшаго ему труда окончательной отдѣлки и переписки лекцій для печати, покойный по окончаніи экзаменовъ въ маѣ 1882 года рѣшилъ предпринять путешествіе на родину, затѣмъ въ Кіевъ, Одессу, Варшаву и Вильну: но, по-

[1]) Т. е. преосвященнаго Хрисанѳа, скончавшагося въ ноябрѣ текущаго 1883 года.

[2]) Отчетъ напечатанъ въ *Христ. Чт.* 1883 г. ч. I (см. стр. 513).

трясенный до глубины души неожиданностію кончины своего земляка, высокопреосвященнаго Макарія, митрополита Московскаго (котораго онъ искренно и глубоко чтилъ), онъ предъ своимъ путешествіемъ по Россіи составилъ подробное завѣщаніе, въ которомъ по возможности старался подражать приснопамятному іерарху въ назначеніи скопленныхъ имъ сбереженій главнымъ образомъ на пользу духовнаго просвѣщенія [1]). Завѣщаніе свое, писанное собственноручно, покойный неизвѣстно почему не успѣлъ оформить чрезъ присоединеніе къ своей подписи подписей двухъ свидѣтелей или чрезъ нотаріальное засвидѣтельствованіе. Вслѣдствіе этого все его имущество, а въ томъ числѣ и всѣ его рукописи должны были по закону поступить двумъ его роднымъ братьямъ: старшему его сельскому священнику курской эпархіи Θеопрепію П. Рождественскому и младшему Ивану П. Рождественскому. Но досточтимый родитель почившаго и его старшій братъ, почтеннѣйшій отецъ Θеопрепій, прибывъ на похороны, сразу же безъ всякихъ колебаній рѣшили исполнить волю покойнаго относительно передачи рукописи „Основнаго Богословія" въ распоряженіе Академіи, а послѣдній кромѣ того въ мартѣ 1883 года, по полученіи своей части изъ наслѣдства покойнаго, внесъ въ Академію половину назначенной авторомъ на изданіе рукописи суммы, т. е.—номинальныхъ 775 рублей. Рукопись въ началѣ декабря 1882 года была передана въ Академію на ея распоряженіе при заявленіи отъ лица обоихъ братьевъ-наслѣдниковъ, потому что и младшій братъ согласился наконецъ на эту передачу.

И въ интересахъ отечественной богословской науки, а равно и для увѣковѣченія памяти своего талантливаго брата, братья-наслѣдники прекрасно сдѣлали, что вслѣдъ за почившимъ всѣ

---

[1]) Такъ покойный въ своемъ завѣщаніи предполагалъ свое денежное имущество (6950 рублей номинальныхъ, потому что деньги были у него въ билетахъ) распредѣлить слѣдующимъ образомъ: 1) 1550 рублей на изданіе Академіею его „Курса основнаго Богословія" съ тѣмъ, чтобы выручаемыя потомъ отъ продажи книги деньги шли на вспомоществованіе недостаточнымъ ея студентамъ; 2) по 1000 руб. недостаточнымъ студентамъ нашей и Казанской академій; 3) по 500 руб. въ Курскую духовную семинарію, въ Курское духовное и въ Курское градское училище; 4) 1000 руб. своему престарѣлому родителю; 5) 400 руб. на погребеніе и 6) 500 рублей своей служанкѣ, жившей у него болѣе десяти лѣтъ. Всѣ вещи своего хозяйства покойный распредѣлилъ между своими близкими и дальними родственниками.

КРАТКОЕ ОГЛАВЛЕНІЕ

II-го ТОМА.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Ученіе о религіи Богооткровенной, Христіанской.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Ученіе о Христіанскомъ откровеніи.

ГЛАВА I.

Ветхозавѣтная религія.

ГЛАВА II.

Новозавѣтная религія или Христіанство.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

[illegible]

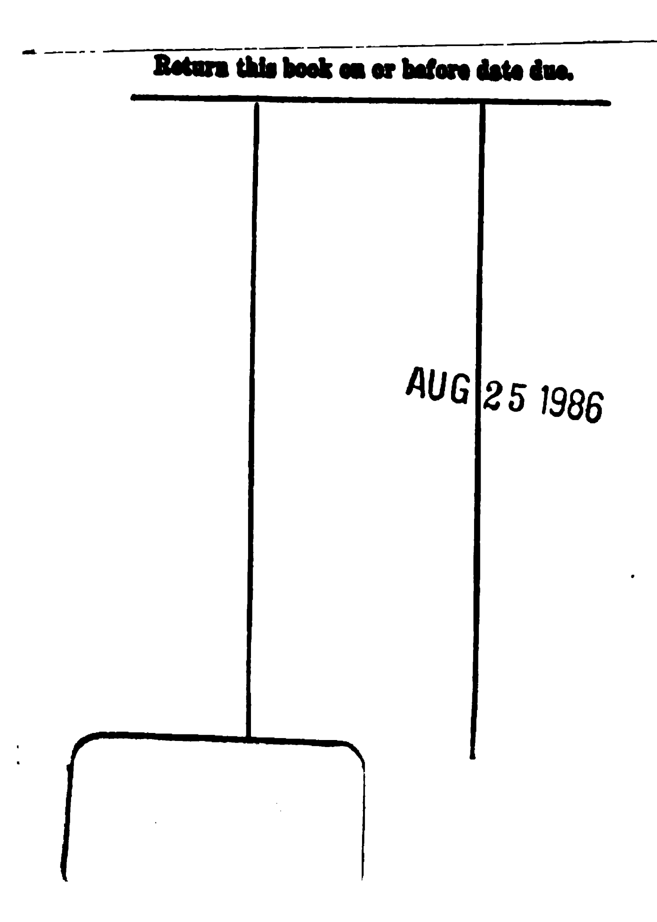
ВО.

[illegible]

име-

XIX–

198
208-209
217-229
237-202
I-XXVI


AUG 25 1986